

AGUSTÍN LÓPEZ KINDLER

¿DIOSES O CRISTO?

MOMENTOS CLAVES DEL  
ENFRENTAMIENTO  
PAGANO AL CRISTIANISMO

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1167/2009  
Pamplona

Nº 213: Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del  
enfrentamiento pagano al cristianismo*

© 2009. Agustín López Kindler

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unv.es](mailto:cuadernos@unv.es)

Téléphona: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

**ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra**



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I. LA PRIMERA OPOSICIÓN SISTEMÁTICA AL CRISTIANISMO: CELSO .....	11
1. Introducción. La recepción inicial .....	11
2. El <i>Alethés Lógos</i> de Celso.....	13
a) Plan del 'Ἀληθὴς λόγος, según el <i>Contra Celso</i> .....	15
b) Análisis temático de <i>La palabra de verdad</i> .....	18
c) Objetivo y argumentación del <i>Alethés Lógos</i> .....	26
d) Resonancia del <i>Alethés Lógos</i> .....	33
II. LA REACCIÓN DE LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA ANTE EL CRISTIANISMO: PORFIRIO .....	37
1. Cristianismo y filosofía neoplatónica .....	37
2. Porfirio y su obra .....	38
a) El tratado <i>Katá Christianón</i> .....	39
b) Su contexto histórico .....	46
c) Rasgos esenciales del ataque de Porfirio .....	48
d) Naturaleza de la polémica de Porfirio: el eclecticismo universalista .....	52
e) De Celso a Porfirio .....	56
f) Pervivencia de Porfirio .....	59
III. EL EMPERADOR JULIANO.....	67
1. La institución imperial en el s. IV.....	69

2.	La biografía de Juliano .....	71
3.	Su formación intelectual .....	77
4.	La obra literaria: su tratado “Contra los galileos” .....	80
5.	Su política religiosa .....	86
6.	Pervivencia de Juliano .....	93
IV.	LAS DIVERSAS ESTRATEGIAS DE OPOSICIÓN AL EXCLUSI- VISMO CRISTIANO .....	97
1.	La táctica del aislamiento.....	99
2.	El intento de asimilación.....	100
	BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS.....	113

## INTRODUCCIÓN

Esta publicación pretende exponer el enfrentamiento del paganismo a la fe cristiana hasta finales del siglo IV, concretamente hasta el momento en que, al ser declarados ilegales los cultos paganos por medio de las leyes promulgadas por el emperador Teodosio en 391-392, la nueva fe quedo considerada como la religión oficial del imperio.

Su perspectiva, sin embargo, es parcial porque trata de presentar la controversia tal como se refleja en los textos literarios de los primeros siglos de nuestra era, concretamente en la obra de tres autores que vivieron a lo largo de los siglos II-IV d. C.<sup>1</sup>.

No pretendemos, pues, estudiar la historia de las persecuciones, que se desarrolló a otro nivel, sino más bien describir la lucha intelectual, no menos encarnizada, que se desarrolló en el terreno de la cultura.

Aquí no hubo derramamiento de sangre, pero se utilizaron instrumentos dialécticos que no son menos interesantes de analizar, sobre todo si se tiene en cuenta que algunos de ellos se siguen esgrimiendo en la actualidad, a pesar de que hayan desaparecido tiranos, hostilidades abiertas y espectáculos circenses<sup>2</sup>.

No nos interesa tampoco hacer un repaso sistemático a la literatura apolo-gética que fue surgiendo en el seno de la Iglesia y que es conocida y estudiada en los tratados de Teología.

Lo que aquí nos ocupa es la reacción de los paganos y la obra de los protagonistas de la resistencia a la nueva fe, fundamentalmente Celso, en el s.

---

1 No fueron los únicos, pero sin duda los más relevantes. En efecto, entre los dos primeros se encuentra la obra de HIEROCLES, un gobernador de la provincia de Bitinia y consejero de Diocleciano, cuya crítica —en la que ponía énfasis por rebajar la figura de Jesús a quien muestra inferior a Apolonio de Tiana— nos es conocida a través de LACTANCIO y el historiador EUSEBIO DE CESAREA.

2 Sin dejar de tener en cuenta las innegables diferencias entre uno y otro tiempo, no faltan las voces que equiparan la antigüedad tardía, en la que vivieron y publicaron nuestros protagonistas, con la época moderna. Valga aludir, como ejemplo entre otros muchos (generalización de bienes materiales y culturales a todos los niveles), a la confrontación con el mundo islámico, que presenta cierto paralelismo con el enfrentamiento entre cristianos y paganos.

II, Porfirio en el s. III y el emperador Juliano, en el s. IV, sus respectivas obras y sus objetivos: la descalificación social en el caso del primero, la puesta en entredicho de la coherencia del mensaje en el segundo y la presión política revestida de razones intelectuales en el tercero.

A esta delimitación de nuestro campo de estudio debe acompañar de entrada la aclaración de que los originales de estas obras se han perdido, por razones obvias de heterodoxia, refrendadas por órdenes imperiales de destrucción; por eso, nuestro conocimiento de ellas no sólo es indirecto y fragmentario, sino que además está tamizado por la perspectiva con que las expusieron sus adversarios cristianos, respectivamente Orígenes, San Agustín y Cirilo de Alejandría.

Una segunda advertencia nos parece obligada; si bien los argumentos de entonces respondían a las circunstancias históricas en que las diversas obras fueron redactadas, así como a los objetivos que los diferentes autores pretendían, todos ellos no dejan de ser esgrimidos una y otra vez en la actual discusión teológica, por lo que se puede afirmar que cada vez que el racionalismo, de cualquier tipo que sea, ha pretendido atacar la Revelación cristiana, ha repetido consideraciones que Celso, Porfirio y Juliano esgrimieron ya en los primeros siglos<sup>3</sup>.

Todo el esfuerzo de estos autores se ha centrado en mostrar que el Jesús de los evangelios no existió en la realidad, que su mito lo imaginó Pablo de Tarso, que sus palabras, sus milagros, no sólo son inverosímiles, sino perjudiciales y que la vida de los cristianos es funesta para la sociedad. Han intentado mostrar, a través de sus obras, la diversidad y la incompatibilidad del cristianismo con el orden establecido por la religión tradicional, resaltando, con todo el aparato expresivo que ponía a su alcance la retórica<sup>4</sup>, las antítesis irreconciliables entre mono / politeísmo, fuerzas de la naturaleza / milagros, vida terrena / eternidad, exclusividad / tolerancia, dogmatismo / eclecticismo que contraponen ambas concepciones de la religión.

Al mismo tiempo han hecho todo lo posible por encontrar figuras o sistemas en los que realmente vale la pena creer, sean personajes mitológicos, como el héroe Hércules y el dios bienhechor de la humanidad Asclepio

---

3 Bien se haya tratado de discutir el sentido del texto revelado, como ha hecho una parte de la hermenéutica a partir de F. D. E. Schleiermacher, o bien de poner en tela de juicio la divinidad de Jesucristo, crítica retomada de Celso por H. S. Reimarus con su famosa distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe.

4 El arte de la palabra domina por encima de todos los demás, incluso de la filosofía, la pedagogía del mundo antiguo, a la que tenían acceso solamente las capas superiores de la sociedad.



(Esculapio), hombres extraordinarios como Apolonio de Tirana y Apuleyo, pensadores como Pitágoras y Sócrates, o finalmente sistemas filosóficos, sobre todo el platonismo y el estoicismo, cuyo vivo resplandor, a su parecer, ponía en la sombra la brillante aureola del Dios de Galilea.

No vamos a hacer por tanto una exposición de la fe, sino a través de la crítica a que fue sometida una y otra vez por sus detractores. Si aparece la Revelación misma, que es el objeto principal de la discusión, lo hace de la mano de sus adversarios, cuyas objeciones, como decimos, continúan siendo utilizadas en la actualidad. En este sentido, la moderna apología de la fe, podría ganar en contundencia y eficacia sólo con esgrimir los argumentos que aportaron entonces los primeros intelectuales cristianos, que por supuesto estaban dotados del mismo bagaje de formación y cultura que sus oponentes paganos. De ahí la perenne actualidad de la literatura patrística<sup>5</sup>.

Cuando Orígenes polemiza contra Celso, el argumento decisivo que esgrime es que, con Cristo, no sólo el dios impasible, que gobierna el mundo desde allá arriba, sin ningún contacto posible con la materia carnal y por tanto incapaz de encarnarse, ha superado ese abismo entre el ser supremo y su creación, sino que ha irrumpido definitivamente en la Historia “la Verdad en persona”<sup>6</sup>. Esta pretensión es, ni más ni menos, el punto fundamental de la controversia que al cabo de dos milenios tiene planteada la teología cristiana en su diálogo con el mundo moderno.

Algo análogo cabe decir de los otros dos enfrentamientos, salvando las oportunas distancias de época y talante de los respectivos antagonistas. Ante el ataque masivo de Porfirio, la *Ciudad de Dios* agustiniana presenta el espectáculo grandioso de una humanidad penetrada por la doctrina salvadora de Cristo y a Cirilo, apenas unos decenios tras la muerte de Juliano el Apóstata, le basta con constatar que no queda ni huella de su intento de acabar con los cristianos.

Una última advertencia, antes de poner punto final a esta introducción. Como veremos, tanto el punto de partida como los objetivos de los tres polemistas son diferentes. Mientras Celso se enfrenta a una comunidad marginal a la que pretende excluir de la vida social y en cualquier caso mantener

5 Por ejemplo, sigue siendo actual el modo cómo Orígenes responde a las cuestiones sobre el origen de la materia —concretamente, el cuerpo humano— y del mal en los capítulos 54-61 y 62-66 respectivamente del libro IV en su *Contra Celsum*, o cómo Cirilo de Alejandría defiende la libertad del hombre —*Contra Iulianum* 5 (cf. J.-P. MIGNE, PG 76, 743C)—, ante el ataque de Juliano (*fragmentos* 16-17) a un dios que prohíbe a su criatura la ciencia del bien y del mal en el Paraíso y reacciona con la ira y el castigo ante la trasgresión del mandato.

6 ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 47.

aislada, Porfirio se encuentra con una realidad ya introducida por todas partes, con peso social y poseída de un seguro exclusivismo<sup>7</sup>, a la que debe prestarse atención y a la que no se puede descalificar, sino intentar asimilar en un sistema filosófico-teológico, ecléctico y universalista.

Juliano, por su parte, protagoniza una maniobra a la desesperada por aniquilar la fuerza arrolladora que está a punto de acabar con la religión tradicional, de la que él se siente apóstol<sup>8</sup>.

El proceso desembocará en el triunfo de la Iglesia, que se presenta como la fuerza moral que se apresta a regular, no sólo la cultura, sino la vida pública de los siglos siguientes.

Toda esta polémica no fue estéril sino que contribuyó a que el cristianismo, comenzando por el *orbis christianus*, que surgirá de ella y perdurará al menos a lo largo de la Edad Media, adquiriera una experiencia que le hizo mantenerse abierto a las cuestiones que se le han presentado en contacto con la cultura de todos los tiempos.

---

7 Es importante aclarar que este concepto se aplica en dos sentidos: en primer lugar, por lo que se refiere a la unicidad de Dios, frente al politeísmo y al cada vez más extendido sincretismo paganos; pero luego, también, al convencimiento de que el cristianismo es la única doctrina de salvación, lo cual lleva consigo un comportamiento en sociedad que, en su búsqueda de nuevos adeptos, excluye a quienes no la comparten.

8 Conviene precisar de una vez por todas que el intento de restauración protagonizado por Juliano presenta rasgos de una verdadera innovación, porque no trata simplemente de renovar el culto oficial a los dioses de Homero y Hesíodo, habitantes estáticos del Olimpo, en los que a esas alturas de la historia apenas se creía, sino de propagar una doctrina de salvación personal en el sentido de los misterios orientales, de acuerdo con la mentalidad de su tiempo. Estamos por tanto ante una adaptación de elementos cristianos a un culto pagano, practicado con una mentalidad propia de la antigüedad tardía.

## CAPÍTULO I

### LA PRIMERA OPOSICIÓN SISTEMÁTICA AL CRISTIANISMO: CELSO

#### 1. INTRODUCCIÓN. LA RECEPCIÓN INICIAL

Aunque no fuera ésa su esencia, el cristianismo fue sentido en el mundo judío-pagano como una doctrina controvertida. En él se cumplieron a la letra las palabras proféticas de Jesús a sus discípulos: “*os flagelarán en sus sinagogas y os expulsarán de ellas*”<sup>9</sup>. De esa realidad se hace eco la reacción de los miembros de la comunidad judía en Roma, que ante San Pablo reconocen, apenas unos decenios después de la muerte de Jesús: “*no sabemos de esa secta más que se la contradice por doquier*”<sup>10</sup>.

La contradicción de esos primeros años se centró sobre detalles primitivos concernientes a la fe, como dudas en torno al cumplimiento de las palabras o a las esperanzas escatológicas que fomentaba el cristianismo, y esto más bien en el seno de la misma comunidad, provocado por los primeros apóstatas, convertidos en detractores.

A medida que los primeros cristianos se hicieron notar en la vida social, la polémica se centra en temas concernientes a su comportamiento y más concretamente a su conducta moral, según se desprende de las reacciones de apologetas como Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría o Epifanio de Salamina<sup>11</sup>.

---

9 Cf. Mateo X 17 y Juan XVI 2.

10 *Hechos de los Apóstoles* XXVIII 22.

11 A través del primero de ellos tenemos noticias de que un filósofo cínico, CRESCENTE, le acusaba en debates públicos de ateísmo e impiedad (JUSTINO, *Apología* II 3, 1-2). TERTULIANO es más explícito cuando, en el año 197, hace un elenco de acusaciones contra los cristianos que van desde el infanticidio hasta el incesto, pasando por la adoración de una cruz, una cabeza de asno, el sol, un simple hombre y culmina con la lesión a la majestad imperial. Las consecuencias de este comportamiento son perniciosas: *Omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi a primordio temporum Christianos esse in causa. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem inclamant*: TERTULIANO, *Apologético* 40, 1-2.

Sólo cuando se ha sistematizado lo que había comenzado siendo simplemente un modo de vida, para convertirse en un cuerpo de doctrina, la confrontación se hace intelectual y comienza la crítica a elementos sustanciales de fe.

Esto ocurre hacia mediados del s. II<sup>12</sup>, cuando Marco Cornelio Frontón (c. 100-después del 166 d. C.), preceptor de Marco Aurelio<sup>13</sup> y gran hombre de letras y de corte, redacta un discurso contra los cristianos, probablemente recitado en el senado, que conocemos indirectamente a través del diálogo *Octavio*, de Minucio Félix. Aunque resulta imposible medir hasta qué punto este texto responde al auténtico discurso frontoniano, se ve que consistía en una exposición de las más variadas opiniones que a la sazón circulaban acerca del cristianismo, así como de las acusaciones más estúpidas y triviales.

Según él, se trata de una secta deplorable, ilícita y desesperada<sup>14</sup>, compuesta por hombres ignorantes y mujeres crédulas, que huyen de los templos y se reúnen de noche para celebrar cultos sacrílegos<sup>15</sup>.

Pero la crítica no se limita a estos reproches en la conducta, sino que afecta también a sus creencias. En efecto, creen en la omnipresencia de su dios<sup>16</sup>, en la resurrección, es decir, en una vuelta a la vida después de la muerte<sup>17</sup>, en una retribución para los buenos mientras los malos reciben un

12 No es que hasta entonces hayan faltado alusiones a Cristo y los cristianos en la literatura pagana. Dejando de lado citas de funcionarios e historiadores, como PLINIO EL JOVEN, TÁCITO y SÜETONIO (para quienes la comunidad cristiana era de una obstinación inflexible —*inflexibilis obstinatio*: PLINIO, *Epístolas* X 96, 3—, una superstición funesta —*exitibilis superstitio*: TÁCITO, *Anales* XV 44, 3—, o una superstición nueva y maléfica —*superstitio nova et malefica*: SÜETONIO, *Vitae XII Caesarum. Nerón* 16, 3—, respectivamente), nos encontramos con esa realidad ya presente en obras de intelectuales como EPICTETO. Este filósofo estoico (~50~130 d. C.) atribuye la fidelidad de los cristianos, dispuestos a ir hasta el martirio, más a la locura —ὁπὸ μανίας— que a una postura racional —ὁπὸ λόγου—, que es la que adoptaría un filósofo: EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae* IV 7, 6.

13 De éste no conservamos más que una reflexión sobre el cristianismo, que posiblemente sea sólo una glosa. De acuerdo con ella, los cristianos dan un ejemplo de comportamiento positivo, pero exento de motivaciones racionales, las únicas que puede admitir un sabio: “¿Qué cosa excelente es el alma que está preparada ante la eventualidad de tenerse que separar definitivamente del cuerpo para extinguirse, aniquilarse o sobrevivir! 2. Pero que esta disponibilidad provenga de un juicio personal, no sea el fruto de una mera obstinación, como la de los cristianos (μή κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὥς οἱ χριστιανοί): sea la consecuencia de un razonamiento, sea noble y, para ser creíble, libre de teatralidad: MARCO AURELIO, *Pensamientos* XI 3.

14 *deplorata, illicita ac desperata factio*: MINUCIO FÉLIX, *Octavio* VIII 3.

15 *Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora*: *ibidem*. IX 5.

16 *Deum illum suum... ubique praesentem*: *ibidem*. X 5.

17 *mori non timent: ita illis pauorem fallax spes solacia rediuiua blanditur*: *ibidem*. VIII 5.

castigo eterno<sup>18</sup> y levantan altares a un hombre crucificado en castigo por su delito<sup>19</sup>.

Más o menos por la misma época, el sofista y escritor satírico Luciano de Samosata (~120-180 d. C.), se mofaba de la ignorancia y la ingenuidad de los cristianos en algunos pasajes de sus obras *Sobre la muerte de Peregrino* y *Alejandro (Pseudomántis)*. Para él, Cristo fue el “crucificado de Palestina por haber traído al mundo un nuevo culto”<sup>20</sup> y sus secuaces una casta siempre dispuesta a entronizar nuevos profetas y líderes, pero que en definitiva profesa un ateísmo que les asemeja a los epicúreos<sup>21</sup>.

## 2. EL ALETHÉS LÓGOS DE CELSO

Con el ἀληθής λόγος entramos en un nuevo capítulo del enfrentamiento pagano-cristiano, que suscita interés en múltiples aspectos. Ante todo, por el título, puesto que la expresión griega admite diferentes interpretaciones y por consiguiente múltiples traducciones. Podría ser *Doctrina (palabra, discurso, razonamiento) de (conforme a la) verdad*<sup>22</sup>. Además, por el autor, puesto que se trata de un nombre romano que escribe en griego y cuya identificación no deja de ser discutida<sup>23</sup>. Pero la obra debe su interés al hecho de que se trata del primer intento sistemático de crítica a la nueva doctrina.

En efecto, Celso busca por un camino filosófico, que ha merecido un lugar en la historia de la literatura clásica, la descalificación de la nueva fe, urgido

18 ... beatam sibi, ut bonis, et perpetem vitam mortui pollicentur, ceteris, ut iniustis, poenam sempiternam: ibidem XI 5.

19 Hominem summo supplicio pro facinore punitum... tribuit altaria: ibidem. IX 4

20 τόν ἄνθρωπον τόν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινήν ταύτην τελετήν εἰσήγεν ἐπὶ τόν βίον: LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrinos* 11.

21 Εἰ τις ἄθεος ἢ Χριστιανός ἢ Ἐπικούρειος: LUCIANO DE SAMOSATA, *Alexander* 38.

22 La expresión podría haber sido tomada de Platón, que la emplea con el sentido de “razonamiento, modo de argumentar racional, capaz de conducir a la verdad”: *Epístola VII*, 342<sup>a</sup>. Cf. Celso *Contro i cristiani*. Introduzione di G. BAGET BOZZO. Traduzione e note di S. RIZZO, Milán, 1989, pp. 20-22. Para la discusión sobre el título y sus posibles significados, véase *Celso Il discorso vero*, a cura di G. LANATA, Milán 1987, pp. 9-10.

23 La confusión procede de que mientras ORÍGENES sitúa a su antagonista en los años 120-130, o incluso antes, y lo (des)califica como epicúreo, tanto LUCIANO DE SAMOSATA como GALENO mencionan en sus obras a un Celso, contemporáneo suyo, famoso por haber escrito diversos libros contra la magia. A esta confusión se suma que el Celso del *Alethés lógos* se nos revela como un filósofo imbuido de ideas neoplatónicas. Publicaciones recientes tienden a identificar a ambos personajes. Véase, por ejemplo, CELSUS *On the true doctrine, A Discourse against the Christians*, Translated by R. J. HOFFMANN, OUP, Nueva York-Oxford, 1987, pp. 30-33.

por la necesidad de frenar la penetración de sus adeptos en las capas más elevadas de la sociedad.

Esta obra —*Alethès Lógos*— se ha perdido y nos es conocida a través de un tratado apologético —*contra Celsum*— escrito en ocho libros por Orígenes, casi setenta años más tarde<sup>24</sup>. Esta réplica quiere ser un rebatimiento sistemático y completo<sup>25</sup>, a pesar de que él mismo admite que ha pasado por alto afirmaciones de su oponente que considera sin valor<sup>26</sup>.

Es importante determinar la fecha de composición de esta obra, en la que los especialistas no acaban de estar de acuerdo, tras múltiples y minuciosas investigaciones. Para limitarnos a dos publicaciones recientes, mientras J. W. Hargis<sup>27</sup> llega a la conclusión de que lo mismo puede haber sido escrita en 170, que hacia el 200, y se inclina más bien por esta segunda posibilidad, en tiempos de Septimio Severo (193-211), ya que así habrían pasado menos años entre la aparición del ataque y la respuesta por parte cristiana, H. E. Lona<sup>28</sup>, por el contrario, piensa que el panorama político al que aluden algunos pasajes del libro octavo hace pensar más bien en los últimos años del reinado de Marco Aurelio (161-180).

La diferencia de datación no es indiferente, porque mientras el imperio de este último se caracterizó por su tolerancia, el de Septimio Severo cae de nuevo en la persecución, desde que en 202-203 se prohíben las conversiones.

No puede ignorarse, sin embargo, que en definitiva a lo largo de todo este arco de años el clima hostil a los cristianos entre el pueblo tenía el mismo carácter e idéntica difusión.

Mas, concentremos nuestra atención sobre la obra misma y su estructura, no sin antes insistir en que, como apuntamos más arriba, el itinerario de la tradición de esta obra sólo nos permite abstraer el conjunto de un edificio en ruinas, al que faltan las piedras que permitirían apreciar su armonía original. Esta situación condiciona quizás la falta de lógica rigurosa que presenta la argumentación de Celso<sup>29</sup>.

24 Según las noticias transmitidas por EUSEBIO DE CESAREA —*Historia eclesiástica* VI 36,2—, Orígenes la redactó, alrededor de 248, a requerimiento de su amigo y protector Ambrosio.

25 ORÍGENES, *Contra Celso* I 41; II 20.

26 *Ibidem* II 79; VI 22.

27 Cf. J. W. HARGIS, *Against the Christians*, Nueva York, 1999, p. 23.

28 Cf. H. E. LONA, *Die >Wahre Lehre< des Kelsos*, Freiburg i. B., 2005, pp. 54-55.

29 Así, por ejemplo, después de I 28 a, en el que reprocha a Jesús su pretensión de gloria universal, dado su nacimiento en una aldea de Judea y de una pobre mujer adúltera, se esperaría que vinieran los fragmentos I 32. 39, que se ocupan de la madre de Jesús.

### a) Plan del 'Αληθής λόγος<sup>30</sup>, según el *Contra Celso*

Se puede decir que *La palabra de verdad* está estructurada en una introducción o preámbulo (I 1-27) y tres partes (I 28-II 79); (III 1-V 65); (VI 1-VIII 75)<sup>31</sup>.

#### 1. Introducción

La introducción expone el conjunto de los reproches, brutales y violentos, que merece la fe cristiana, envueltos con una buena dosis de desdén, que a veces llega a ser insolente. A los ojos de Celso, el cristianismo es una organización secreta (I 1), lo mismo que su doctrina (I 7); difunde ideas bárbaras (I 2) y le falta originalidad, tanto en su carácter peligroso para la sociedad (I 3), como por sus principios éticos (I 4) y su rechazo de los dioses (I 5).

Los supuestos milagros que realizan los cristianos, lo mismo que los de Jesús, son producto de la magia (I 6). Esa fe resulta atractiva por su irracionalidad para gentes sin cultura, que es la condición de la mayor parte de sus partidarios, quienes no saben dar explicación a sus convicciones. Es una manifestación, entre otras, de la locura mística —cultos de Mitra, Sabacio (Baco) o Hécate— que descarga el Oriente sobre el Occidente, para provecho de charlatanes y predicadores fanáticos (I 7-9).

Celso expresa su propósito de mostrar a esas almas perdidas el verdadero contenido y el origen de sus creencias (I-12).

El resto de la Introducción se articula en torno a la contraposición de las dos posturas antagónicas, cuyas irreconciliables divergencias se examinarán a lo largo de la exposición, desde diferentes perspectivas. De una parte está la tradición recibida a través de pueblos y hombres sabios: griegos, egipcios,

30 Los fragmentos textuales que se citan a continuación están tomados y numerados según el *Contra Celso* de ORÍGENES. En su exposición sistemática seguimos las líneas generales de Horacio E. Lona, de cuya monografía proceden también las letras que dividen cada párrafo.

31 Esta es la comúnmente aceptada distribución de la obra celsiana. No faltan estudiosos que proponen variantes. Por citar sólo dos, T. KEIM distinguía, a finales del s. XIX, la Introducción, en la que se presenta la caracterización general del cristianismo (I 1-27), y cuatro partes, que titula: I *La refutación histórica del cristianismo desde la perspectiva del judaísmo* (I 28- II 79); II *La refutación de principio desde la perspectiva de la filosofía* (III 1- V 65); III *La refutación de la doctrina específica desde la perspectiva de la historia de la filosofía* (V 65- VII 61); IV *El intento de conversión* (VII 62- VIII 76). Por su parte G. BAGET pone en duda la existencia del prefacio en el *Alethés Lógos* porque, según él, en esta introducción Orígenes habría hecho una recopilación anticipada de los argumentos que serían discutidos a lo largo de su tratado contra Celso. Cf. respectivamente T. KEIM, *Kelsos Wahres Wort*, Zürich, 1873. G. BAGET BOZZO, *o. cit.* pp. 40-42.

asirios, indios, persas, odrisios, habitantes de Samotracia y Eleusis (I 14. 16); de la otra, la doctrina de los judíos, que no tiene ninguna participación directa en ese origen (I 21-24. 26 a-b) y de la que dependen los cristianos (I 26c-27). Ambos, incluso aquellos judíos y cristianos que admiten una interpretación alegórica de sus libros sagrados, viven en el error.

## 2. *Primera parte*

La primera parte (I 28-II 79) constituye una crítica a Jesús y a la fe cristiana. En ella Celso se sirve del recurso estilístico de la prosopopeya, presentando a un judío que pronuncia una crítica destructiva a la figura de Jesús y desacredita su doctrina.

Lo hace, en primer lugar (I 28-71), por medio de un monólogo de este supuesto personaje, en disputa con Jesús mismo, en forma de un discurso epidíctico (*ψόγος*, *uituperatio*). En segundo lugar, con una disputa del mismo, cuyos interlocutores son cristianos procedentes del judaísmo (II 1-79).

Aunque desde un punto de vista formal se distinguen en esta parte dos discursos, ambos constituyen temáticamente una unidad porque giran en torno a un solo punto: la pretensión de Jesús de ser hijo de Dios y la fe de los cristianos, que le reconocen como tal, son desmesuradas y carecen de fundamento.

Al final de este apartado el autor asegura haber conseguido su objetivo: ha demostrado que los mismos judíos, de quienes proceden los cristianos, consideran imposibles las creencias de éstos. La verdad histórica y la razón demuestran que Jesús fue un hombre (II 79).

## 3. *Segunda parte*

Tras esta larga exposición de la crítica judía a los cristianos, en la segunda parte (III 1-V 65), entra el mismo Celso en escena para exponer directamente sus reproches tanto a unos (IV 31-52 a; V 6-41) como a otros (III 9-78; V 33. 52-65), o a ambos a la vez (IV 2-23). Su argumentación pretende mostrar el telón de fondo irracional que encuadra sus creencias y modo de vida. Pero no se limita a criticar, sino que se expresa como el maestro que conoce la verdad— sobre la esencia de la naturaleza y del mal (IV 52 b. 70), sobre la situación del hombre en el mundo y ante Dios (IV 71-V 2)— y quiere transmitirla



para así demostrar convincentemente cuán alejados de un modo de pensar racional están sus adversarios<sup>32</sup>.

#### 4. Tercera parte

En el tercer y último apartado de su obra (VI 1-VIII 75) expone Celso el punto de partida y, por tanto, la perspectiva desde la que describe y hace un juicio de valor sobre el cristianismo: la cultura griega. Esta tradición, que en el fondo ha estado presente a lo largo de toda su obra, protagoniza ahora y domina su invectiva de modo que ésta, repitiendo los temas, se alimenta del contraste entre la nueva fe y la herencia de la antigüedad clásica.

Su argumentación en esta parte conclusiva tiende a mostrar, de una parte, que el contenido del pensamiento griego es la verdadera palabra en el curso de la Historia (VI 1-VII 45) y, de otra, que continúa vigente su valor frente a la doctrina cristiana (VII 53-VIII 75).

Comienza este capítulo con la confrontación entre diversos puntos de la doctrina de Platón y su falsa interpretación por parte de los cristianos (VI 1-21): por ejemplo, el conocimiento del bien (VI 1-11); la sabiduría humana y divina (VI 12 a-14); la humildad, la riqueza y el gobierno divino (VI 15-21).

A continuación, contrasta Celso la adaptación griega de los misterios de salvación, procedentes de Persia, con las creencias escatológicas de los cristianos (VI 22-41), para demostrar la superioridad de la consagración a Mitra<sup>33</sup> sobre la aspiración del alma cristiana, liberada del cuerpo, a ascender hasta el séptimo cielo en busca de la unión con Dios.

Entre VI 42 y VI 81 presenta el *Alethès Lógos* otras falsas interpretaciones de la tradición antigua por parte de los cristianos: la figura del rival de Dios,

32 La crítica de Celso se centra en pasajes de la Sagrada Escritura, que para él, o bien están tomados de la mitología pagana, o son fábulas ingenuas: entre las primeras, se encuentran la destrucción de la torre de Babel —IV 21—, la historia de Sodoma y Gomorra —*ibidem*—, la construcción del arca de Noé —IV 41-42—; entre las segundas, el relato de la creación del mundo y del hombre —IV 30-37—, el del pecado original —IV 38—, las genealogías de los patriarcas, ilógicas desde el punto de vista biológico y, en algunos puntos, escandalosas: IV 43.

33 En la iniciación a los misterios de Mitra jugaba un papel esencial la ascensión hasta los cielos por una escala de siete peldaños —o siete puertas—, cada uno de un metal diferente: plomo, cinc, bronce, hierro, una aleación metálica, plata, oro. La adaptación greco-romana relacionaba esta escalera con la astrología —cada peldaño estaba bajo la influencia de un planeta— Cronos (Saturno), Afrodita (Venus), Zeus (Júpiter), Hermes (Mercurio), Ares (Marte), Selene (Luna), Helios (Sol) —y con la música: las siete notas de la escala. Este movimiento se representa gráficamente por medio de un diagrama con siete círculos. Según Celso, para los cristianos ese diagrama constaría de nueve, siendo los dos superiores el Hijo y el Padre.

Satanás (VI 42. 47); la creación del mundo<sup>34</sup>, con la consiguiente imagen de la divinidad (VI 49-65); el punto de vista cristiano a propósito del conocimiento de Dios por parte del hombre (VI 66-81)<sup>35</sup>.

Los fragmentos de Celso que Orígenes cita a partir del libro VII de su tratado se ocupan en primer lugar de desmontar la autoridad de profetas y profecías que los cristianos veneran (VII 2-18), contraponiéndolos a los oráculos de la Pitia en Delfos, de Apolo en Claros, de Amón en Libia.

Acto seguido (VII 27-45), ridiculiza la posición antropomórfica cristiana respecto a Dios. Es absurdo pretender que un día llegará el hombre a contemplar la divinidad con sus ojos (27-35). A este planteamiento contrapone Celso la filosofía platónica, que ofrece el camino que lleva a la verdad y al conocimiento de Dios (36-45). Acaba este apartado interpelando a los cristianos para que abandonen su ignorancia y se sumen a los hombres que utilizan su razón.

La segunda parte de este último apartado, conclusión de toda la obra, resalta la vigente actualidad de la vieja tradición frente a los intentos cristianos de anunciar nuevas verdades (VII 53.58)<sup>36</sup> e imponer su intolerancia religiosa<sup>37</sup> (VII 68-VIII 15), a base de ridiculizar las imágenes, los oráculos y el culto a los dioses (VIII 17-45) y fomentar una esperanza absurda (VIII 48-54).

La doctrina cristiana es en definitiva incompatible con el modo de pensar y el cometido de un hombre razonable en medio de la sociedad.

### **b) Análisis temático de *La palabra de verdad***

Esta sistematización esquemática de la estructura formal del *Alethès Lógos*, tal como queda reflejada a través del *Contra Celsum* de Orígenes, no permite hablar de una estricta organización temática, simplemente porque no existe. Al contrario, los temas se repiten, aunque cada vez sean presentados y analizados desde diferentes perspectivas. Un análisis temático iría por tanto de arriba a abajo y de derecha a izquierda a través de los ocho libros del

34 Ya había tocado este punto en IV 36 b.

35 Este problema aparece de nuevo en VII 36 y Celso aporta su respuesta, según él la única correcta (VII 42.45). Aquí la cuestión, directamente relacionada con la Encarnación del Verbo, da a Celso la oportunidad de atacar la posición cristiana desde diferentes perspectivas.

36 Es inútil, por ejemplo, que los cristianos presenten como una novedad su fortaleza en el sufrimiento o ante la injusticia, cuando la historia está llena de esos ejemplos: Hércules, Asclepiadeo, Orfeo, Anaxarco, Epicteto.

37 Por ejemplo, su monoteísmo.

*contra Celsum*. Celso somete a crítica los dogmas centrales de la fe cristiana, sobre todo tres, a los que se añade la ética, a la que califica de farisaica:

### 1) *Crítica de la Encarnación*

En primer lugar, la Encarnación de Jesucristo, el Verbo de Dios, el artículo fundamental del credo cristiano, pero también el que resulta más inaceptable para una inteligencia formada en la disciplina de la razón y la filosofía, la más absurda y escandalosa pretensión cristiana, en palabras del mismo Celso:

2. “*Pero la pretensión más vergonzosa es sostener que un Dios o un hijo de Dios ha descendido o debe descender a la tierra como juez de los asuntos de este mundo. No es necesario un discurso largo para refutarla.* 3. *¿Qué sentido puede tener para un Dios un viaje tal? ¿Será para enterarse de lo que pasa entre los hombres? Pero, ¿no lo sabe ya todo? Y ¿es por tanto incapaz, a pesar de su omnipotencia divina de mejorarlos sin enviar a alguien corporalmente con este cometido?... 7 Y si ha venido, no para que le conozcamos —que de eso no tiene ninguna necesidad—, sino para nuestra salvación..., ¿cómo es que no se ha preocupado antes de ella?*”: IV, 2-7.

Este tema se presenta ya en la Introducción y refleja la predicación de Jesús, desde su primera polémica con los judíos, ya al principio del evangelio de San Juan (V 17-47), en la que declara su condición de Hijo de Dios, en todo unido al Padre:

b. “*Su caudillo ha introducido esta doctrina desde hace muy pocos años y los cristianos le tienen por Hijo de Dios... c. Han sido engañados y han aceptado una doctrina que pervierte la vida del hombre*”: I 26.

Para combatir este dogma, Celso lo contempla en primer lugar desde la perspectiva del origen histórico de Jesús, hijo misterioso de una mujer repudiada por adúltera, quien después de su vuelta de Egipto, donde aprendió la magia, se imaginó ser hijo de Dios. Esto es incompatible con su existencia terrena, limitada en el tiempo (I 28).

Más adelante, se discute la pretensión de Jesús de que a Él se refieran las palabras proféticas, anunciando que un día aparecerá un Hijo de Dios para juzgar a los justos y castigar a los impíos (I 49). Si fuera así, ¿cómo se explica que su Padre no le haya ayudado, ni Él mismo se haya podido liberar de sus enemigos?<sup>38</sup> (I 54). Algo análogo ocurre con la huida a Egipto (I 66).

---

38 Esta estrecha correlación entre filiación divina y liberación de la Cruz, que se apoya en *Mateo* XXVII 40. 43, lleva a Celso a la conclusión de que Jesús no era hijo de Dios.

En comparación con otros personajes de origen divino, conocidos a través de la mitología —Perseo, Anfión, Aiaco, Minos—, Jesús no ha realizado hazañas sobrehumanas, a pesar de que se le pidieron como señal de que era hijo de Dios (I 67)<sup>39</sup>.

Aún dentro de la primera parte continúa el rechazo de Celso a la divinidad de Jesús, mediante el argumento de que no se puede creer que sea hijo de Dios uno que ha observado en todas las costumbres judías, incluidos los sacrificios; que se ha escondido, huyendo de quienes lo perseguían; que fue traicionado por sus discípulos y que ha padecido una suerte tan vergonzosa, como si fuera un bandolero o un homicida (II 6-8. 30-31. 33-38. 44. 47). Si Jesús hubiera sido realmente Dios, se habría comportado de otro modo; sobre todo, se habría liberado de la Cruz (II 67).

En la segunda parte, cuando Celso en persona y como filósofo, emprende la crítica al cristianismo, demuestra la incompatibilidad de la Encarnación con la doctrina de la inmutabilidad divina, que no admite ningún cambio, según la tradición del pensamiento griego, reflejada en diversos pasajes de la obra de Platón, sobre todo en el Fedro<sup>40</sup>:

*“Dios es bueno, bello, dichoso y en el estado más sublime y mejor posible. Si desciende hasta los hombres, debe producirse un cambio en Él: un cambio de bueno a malo, de hermoso a feo, de felicidad a desgracia, de lo mejor a lo peor. ¿Quién elegiría un cambio tal? Sólo a lo que es mortal corresponde por naturaleza la evolución y el cambio; por el contrario, lo inmortal es en sí igual y lo mismo. Dios no aceptaría un cambio de este tipo”*: IV 14.

En la fase conclusiva de su exposición, Celso muestra el absurdo de la distinción entre Padre e Hijo:

*“No es apenas de extrañar entre ellos (los cristianos) lo siguiente: la interpretación que dan a ciertas inscripciones entre los círculos supracelestes, entre otras, estas dos: una más grande y otra más pequeña que ellos relacionan con el Padre y el Hijo”*: VI 38 a.

Para él, mientras la adaptación greco-romana de los misterios orientales puede ser una respuesta a las aspiraciones espirituales de los hombres —los sabios no los necesitan, porque ya se han cuidado de llevar un tipo de vida sana—, la doctrina cristiana —que no es original, sino que deriva de los bárbaros— equivale a la profesión de una cierta brujería mágica que sólo puede

39 Cf. Mateo XII 38. XVI 1; Marcos VIII 11; Lucas XI 16; Juan VI 30. X 23-24.

40 Cf. PLATÓN, Fedro 78 d; 246 c.

acarrear males (VI 38 b-41), como en efecto ocurre, según se observa en las terroríficas visiones escatológicas en las que desemboca su fe (VII 9-11).

Aunque no sea el único, como veremos a continuación, éste es el artículo de la fe cristiana que Celso ataca con más ferocidad. El argumento central contra esta doctrina se basa en la convicción de todas las escuelas filosóficas del mundo griego: la absoluta transcendencia de la deidad suprema, uno de los puntos centrales del pensamiento griego, desde Platón. Por consiguiente, la inferioridad del mundo material con respecto al invisible divino era un hecho dado: materia y divinidad ocupaban los dos extremos opuestos de la realidad<sup>41</sup>.

De ahí que, para un platónico como él, la idea de la encarnación representaba un movimiento impensable por parte de Dios, desde la cumbre de la felicidad a la corrupción<sup>42</sup>. Se trata, por tanto, de una violación del abismo entre la divinidad trascendente y el inferior mundo material<sup>43</sup>.

Pero, aparte de la Encarnación, hay otros dos temas que Celso combate con acritud: la resurrección de la carne y la epistemología cristiana, es decir el acceso al conocimiento de Dios por parte del hombre.

## 2) *Crítica de la Resurrección*

La idea de una resurrección física se opone al pensamiento platónico, para el que el mundo material ocupa el puesto más ínfimo en la jerarquía de los seres. La resurrección de la materia, en tanto que se opone a la inmortalidad del alma, es no sólo repugnante, sino también teológicamente imposible. Después de llamar a la esperanza de la resurrección de los cuerpos la “esperanza de los gusanos”—σκωλήκων ἐλπίς—, Celso pasa a asegurar la in-

---

41 Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* IV 14.

42 *Ibidem.* IV 14.

43 A estas alturas de la historia, finales del s. II, la Teología cristiana había argumentado ya, por boca de los apologistas, que la Encarnación divina era totalmente razonable, puesto que los mitos paganos estaban llenos de interrelaciones entre los dioses y el mundo. Al mismo tiempo, aseguraban que no estaba asociada a una divinidad, como las de la mitología griega, sino a la suprema divinidad en sí. Es decir, de una parte no negaban que daban culto a la divinidad trascendente de Platón y de la otra, para hacer aceptable su religión, hacían hincapié en las semejanzas entre Jesús y los dioses inferiores. Esta doblez teológica no pasa desapercibida a Celso y los demás críticos del cristianismo, para quienes la Encarnación es precisamente el punto focal de esa contradicción y por tanto constituye un blanco continuo de ataques. Viola todas las reglas conocidas del universo y, por tanto, es uno de los lugares teológicos preferidos para detectar una clara diferencia entre la doctrina cristiana y el pensamiento platónico.

compatibilidad entre la idea de resurrección y el concepto racional de la divinidad.

En efecto, Dios no puede hacer nada que sea contrario a la razón, o a su propio carácter (V 14). Y al carácter de Dios corresponde, por naturaleza, la separación de la materia. Por tanto, cualquier doctrina de la resurrección de los cuerpos es antifilosófica porque es imposible y no tiene sentido la apelación de los cristianos a la omnipotencia divina, ya que Dios no puede querer lo que no es bello ni lo antinatural (IV 14).

Orígenes mismo, un platónico, tenía sus dificultades con este dogma. Por los mismos motivos que Celso, se resistía a la idea de una restauración física del cuerpo al pie de la letra<sup>44</sup>.

### 3) *Crítica a la cognoscibilidad de Dios*

En tercer lugar, viene la crítica a la epistemología cristiana. Celso, en su obra, se hace portavoz del platonismo escolar del s. II d. C., conocido como platonismo medio o neopitagorismo. Los caminos específicos por los que Dios podía ser conocido variaron, como se sabe, a través de la evolución de la filosofía platónica, desde la aproximación intelectual del propio Platón, a la unión mística con el Uno defendida por Plotino, el fundador del neoplatonismo<sup>45</sup>, en el s. III d. C. Un aspecto común a ambas aproximaciones es que el acceso a la divinidad por parte del hombre es difícil y, por eso, restringido a la elite intelectual. Se acceda a Él por el camino que sea —razón o misticismo—, la concepción de la separación de Dios respecto al mundo material llevaba consigo tal dificultad de comprensión, que el conocimiento que el hombre puede lograr de Él consiste fundamentalmente en la inadecuación de la mente y el lenguaje (VI 3) para aprehenderlo y manifestarlo (VII 42).

Citando el Timeo platónico, Celso debe reconocer que conocer a Dios es extremadamente difícil, incluso para el más sabio de los filósofos:

*“Ahora bien, encontrar al creador y padre de este universo es difícil, y después de haberle encontrado es imposible mostrarle a todos los hombres”*<sup>46</sup>.

44 De otra parte, éste se convirtió en un tema clásico de discusión, como atestiguan muchas obras de autores cristianos: TATIANO, *oratio* 6, 2; MINUCIO FÉLIX 11, 4; TERTULIANO, *Apologético* 48, 9; CIRILO DE JERUSALÉN, TEODORETO DE CIRO, GREGORIO DE NISA, etc.

45 Por neoplatonismo se entiende actualmente un sincretismo, que a lo largo de su evolución fue sumando a las enseñanzas de Platón doctrinas aristotélicas, estoicas, neopitagóricas, junto a elementos de las religiones orientales y creencias místicas. Cf. [www.phillex.de/neuplato.htm](http://www.phillex.de/neuplato.htm).

46 PLATÓN, *Timeo* 28 c.

Por eso, las vías abiertas con ese objetivo, son las de la negación, o abstracción de todo lo sensible (VI 62-65); eminencia, o síntesis de las cualidades que en Él se aprecian (VII 41); analogía, o comparación contrastada entre el plano de lo inteligible y el de lo sensible (VII 45).

Aunque Celso acusa a los cristianos de poseer una teología o visión de Dios no platónica, algunas de las primeras enseñanzas cristianas, sobre todo joánicas, incluyen ya cualidades platónicas de Dios, como su invisibilidad. Efectivamente, aparecen ya en la Biblia referencias a la invisibilidad de Dios y las primeras teofanías, así como el Evangelio de San Juan, hablan de ella<sup>47</sup>.

Su cognoscibilidad es otro asunto completamente diferente. Esos pasajes joanneos, que afirman que Dios es absolutamente trascendente, son matizados por la afirmación de que Dios puede ser conocido, experimentado y amado, sobre todo a través de la mediación de Jesús. Con otras palabras, Juan es platónico, quizás, en la trascendencia ontológica, pero de ningún modo en su inaccesibilidad.

Y es precisamente ahí donde Celso alega que la vía cristiana, que defiende la posibilidad de conocer a Dios por parte del hombre, se fía primeramente de los sentidos y no del espíritu (VII 36)<sup>48</sup>, mientras él, como platónico, asegura que sólo con el pensamiento, es decir, con los ojos del alma se podrá conocer a Dios.

Según Celso, la percepción que Cristo tenía de Dios en su bautismo (I 41) y los relatos de sus apariciones después de la Resurrección (II 55 b. 61) no tienen ningún valor porque fueron producto de la imaginación —alucinación— o apariciones mágicas. Por eso, la epistemología cristiana era inferior al ideal platónico de “levantar los ojos del alma” para ver a Dios.

Pero con toda seguridad, si el conocimiento de Dios es difícil para los sabios, resultaría imposible para la “raza carnal” de los cristianos. Incluso les sería difícil hasta seguir su argumento sobre este tema. Esta ignorancia por parte de sus adversarios es tema habitual de su obra: son ineducados y de baja extracción social, capaces sólo de convencer de sus doctrinas a esclavos, mujeres y niños. Evitan conscientemente a los sabios y buscan únicamente a gentes locas e ignorantes para añadirles a sus adeptos.

47 Las primeras teofanías en la Sagrada Escritura —cf. *Éxodo* 3, 2— presentan esa característica, de la que habla frecuentemente *Juan* I 18. VI, 46. *I Epístola* IV 12. Cf. también *I Timoteo* VI 16.

48 Y eso que no conocía las cartas de San Juan, porque si lo hubiera hecho habría sabido que precisamente la fe cristiana se basa en los relatos de los Apóstoles que afirman haber visto al Señor Jesús (*I Juan* I 1).

Parece como si conociera el texto de San Pablo en el capítulo primero de la primera carta a los Corintios. Según este texto, para los cristianos el conocimiento de Dios no sólo era sencillo, sino opuesto a la sabiduría de los filósofos<sup>49</sup>.

Transforma pues el argumento de San Pablo, según el cual la sabiduría de Dios es superior a la del mundo, en un arma contra la ignorancia y la locura de los cristianos, que no sólo son incultos y de baja condición social, sino que cultivan una actitud antiintelectual. Por tanto, son incapaces de tener una idea de Dios, a quien solamente los filósofos más sabios son capaces de comenzar a entender. Rebajando así a los cristianos, pretende impedir que irruman en las clases sociales más altas, fenómeno que, como ya hemos advertido, se estaba produciendo precisamente en el momento en que se escribe el *Alethès Lógos*.

#### 4) *Crítica de la ética cristiana*

Nos hemos fijado en tres áreas del dogma en las que hace hincapié la obra de Celso —la encarnación de Cristo, la doctrina de la resurrección de la carne y la epistemología cristiana—, pero algo análogo ocurre con la discusión a que somete la ética cristiana, que, según él, induce a sus adeptos a comportamientos rechazables, por su hipocresía.

En efecto, los cristianos fingen distanciarse de los demás, despreciar sus leyes, sus costumbres, la cultura de la sociedad en la que viven, pero si se analizan los conceptos fundamentales de su fe, se observa que los han tomado de la filosofía griega, sobre todo del platonismo, si bien las contradicciones en que incurren reflejan su insuficiencia intelectual, propia de simples plagarios. Ejemplos de esos plagios, que han tomado de diversas escuelas de pensamiento: la fe sin reserva que se exige de sus adeptos; la idea de que la sabiduría de los hombres es locura ante Dios; su cultivo de la humildad, la penitencia, su concepción de un Dios supraceleste, de un reino de Dios, de un mundo mejor, reservado a las almas elegidas; la afirmación de que se debe soportar la injusticia, etc.

Para Celso, la doctrina cristiana sobre la resurrección procede de la vieja teoría —mal comprendida— de la transmigración de las almas. Otros artículos del Credo tienen sus antecedentes en Heráclito, o están tomados de los estoicos, de los judíos, de los misterios de Mitra, de los mitos egipcios de Tifón, Horus y Osiris. Vestigios de leyendas mitológicas se pueden también

---

49 I Corintios 1, 18-31.



rastrear en algunas de sus creencias: por ejemplo, la afirmación de que Cristo nació de una virgen visitada por el Espíritu Santo, recuerda los mitos de Dánae, Augé o Antíope, que concibieron tras una visita de Júpiter. En general, puede decirse que, siguiendo un método comparativo, Celso va mostrando cómo los dogmas cristianos no pasan de ser remedos de ficciones antiguas, ya caducas.

En cuanto a los prodigios y milagros, que los cristianos aportan como pruebas concluyentes, Celso los atribuye a la magia, en la medida en que sean auténticos.

La argumentación de Celso avanza un paso más cuando constata que, en nombre de esta doctrina pueril, los cristianos atacan la religión del estado, para concluir:

*“La razón exige que se tomen uno de estos dos partidos: si los cristianos se niegan a abandonar los sacrificios habituales y a honrar a quienes los presiden, no deben ni dejarse liberar, ni casarse, ni educar hijos, ni cumplir ninguna obligación de la vida pública. No les queda otra salida que marcharse lejos de aquí, sin dejar ninguna familia: de este modo, semejante plaga será completamente extirpada de la tierra.*

*Pero si contraen matrimonio, si dan a luz hijos, si disfrutan de los bienes de la tierra, si participan en las alegrías de esta vida así como en los males que le son inherentes..., entonces deben pagar un justo tributo de honor a quienes velan por todas esas cosas, ser conscientes de los deberes que la vida impone hasta que sean liberados de los lazos de este mundo. Si no, serían unos ingratos, puesto que sería una injusticia disfrutar de los bienes de los que se aprovechan, sin ninguna contrapartida por su parte”*: VIII 55.

Celso —siempre según la versión que nos transmite Orígenes, que, como es lógico, no siente ninguna simpatía por él, hasta el punto de que lo descalifica como epicúreo y pérfido— critica también otros puntos centrales de la religión cristiana: sus métodos de catequesis, la pretensión de contar con una revelación exclusiva, como los judíos, su antropomorfismo, etc.

En su conjunto, la imagen que los discípulos de Cristo ofrecen al lector es antipática y hasta repulsiva; se trata de personas reclutadas entre la masa del pueblo y dispuestas a mentir.

Todo esto no obstante, no se puede concluir que todo sean discrepancias entre la postura de Celso y Orígenes<sup>50</sup>. Uno y otro coinciden, por ejemplo, en

50 Sobre las afinidades entre ambos, véase [P. DE LABRIOLLE, \*La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle\*, Paris, 1934](#), pp. 151-163.

considerar el mal —su naturaleza, su origen— como uno de los problemas más difíciles que se abren a la reflexión intelectual. Ambos exoneran a Dios de la imputación de ser autor directo de él. Sin embargo, difieren cuando Celso supone que el mal es inherente a la materia, mientras Orígenes quiere ante todo salvar la libertad del hombre y, por tanto, pone el acento en la responsabilidad del individuo.

También cuando Celso llega a la conclusión de que el bien y el mal en este mundo mantienen un equilibrio constante, mientras Orígenes opta por la Providencia divina que, en una hora determinada, destruirá totalmente el mal para que todas las almas se salven.

Sin embargo, el rasgo fundamental que los diferencia es su concepción de Dios y del mundo. Para Celso, Dios es un ser impasible, sin amor, un dios muy grande, que gobierna el mundo por leyes generales y, desde allá arriba, goza de una felicidad infinita. El principio de cualquier toma de contacto con la materia carnal, no digamos ya la posibilidad de una encarnación divina, es suficiente para descalificar el cristianismo, que contradice de un modo tan craso el pensamiento filosófico.

Pero, además, para Celso la quimera cristiana es un peligro público porque ataca en la base la civilización a la que él, como filósofo y como hombre, se siente vinculado; más todavía, es una verdadera sedición frente a la religión oficial, que constituye la base de la unidad romana.

Orígenes, por el contrario, siente a Dios muy cerca del hombre y admira la continuidad con la que, desde el principio de la humanidad, ha ejercido su providencia sobre ella. Se niega a considerar que una mejora en el comportamiento de cada individuo pueda perjudicar la salud del Estado.

Naturalmente, su fe le lleva a esperar en el más allá, en comparación con el cual las cosas de aquí abajo son, si no despreciables, al menos demasiado precarias para merecer los mejores esfuerzos del hombre.

### c) *Objetivo y argumentación del Alethès Lógos*

El *Alethès lógos* supuso un cambio completo en el panorama de la oposición del mundo pagano al cristianismo. Hasta entonces, como hemos apuntado, las objeciones parecen haber sido de naturaleza social, no filosófica. Los cristianos se segregan, viven aparte dedicados a prácticas inaceptables: inmorales, como el incesto o el canibalismo<sup>51</sup>.

51 Un testimonio elocuente en este sentido proporciona la apología de ATENÁGORAS, que informa sobre el martirio de los cristianos de Lyon, hacia el 170 d. C. La acusación se basa en

Celso, sin embargo, como hemos visto, compone la primera crítica sistemática a partir de categorías filosóficas, concretamente platónicas. Pero su objetivo, aunque a primera vista lo parezca, no es de carácter intelectual; no sólo intenta descalificarlos por incultos, incluso por analfabetos, sino excluirlos y así eliminarlos de la vida pública, como elementos subversivos. Para lograrlo, se sirve de algunos de los rasgos más claramente diferenciadores que presentaba la nueva religión en contraste con el culto pagano:

### 1. *Discriminación*

En primer lugar, su diferente comportamiento en sociedad. *El Discurso de verdad* se inicia con el reproche (I 1. 3) de que los cristianos forman sociedades secretas y, por tanto, ilegales; esto segundo suena a una especie de ultimátum, para que se decidan por una de las dos alternativas: o deponer sus creencias y contribuir, a base de participar en él, al culto de los dioses y a la salvaguarda de una sociedad pacífica y estable, o aislarse definitivamente y renunciar al disfrute de las ventajas que ofrece la civilización greco-romana.

### 2. *Afán de exclusividad*

La pretensión de exclusivismo por parte de los cristianos es infundada. Éste es, quizás, el ataque más importante para Celso. Él, como todo el pensamiento platónico, cree que Dios es universal, no patrimonio de un solo pueblo o de un solo tipo de personas (VIII 21).

Por eso, cualquier actividad religiosa honra al Dios supremo a quien todo pertenece, también los dioses paganos, que son simples demonios que se ocupan de las diferentes fuerzas de la naturaleza<sup>52</sup>. Así es como los filósofos, desde Platón, entienden el politeísmo pagano, ya que defienden que todos actúan bajo las órdenes del Uno, como una especie de agentes suyos (VIII 28-33). Tanto es así, que este dios único les ha encargado la supervisión de los diferentes pueblos y las diversas regiones del mundo (V 25 b).

De otra parte —añade Celso—, Dios es impasible, no siente necesidades ni odios, por tanto no le puede ofender el culto a los demonios, que le resultan inofensivos, puesto que le pertenecen (VII 68).

---

tres cargos: ateísmo, canibalismo (festines de Tiestes) y comportamiento incestuoso: cf. ATENÁGORAS, *Allegatio* III 1.

52 He aquí otro motivo de Celso para atacar la exclusividad del monoteísmo cristiano: su rechazo de la existencia de demiurgos, es decir de los dioses responsables de las diversas fuerzas del universo, por encargo del Ser supremo.

Para él, como para Apuleyo en su cuento sobre el *Asno de oro* —s. II d. C.—, la adoración de los dioses y su culto entre los pueblos sabios de la tierra son todos válidos, como lo ha mostrado la sabiduría antigua, que es la autoridad suprema. El dios único y máximo puede recibir culto bajo diferentes nombres: Zeus, Zen, Adonai, Sabaoth, Ammón, Isis, etc. (I 14-16; VII 41 a)<sup>53</sup>.

El Dios de los cristianos no puede pretender ser único, dejando de lado a los demás, puesto que en el mejor de los casos es uno de tantos, de modo que los cultos a todos son compatibles y pueden perfectamente convivir.

La pretensión de exclusividad arrastra consigo una rivalidad perniciosa, que Porfirio, al amparo del movimiento sincretista alentado por el emperador Aureliano, atacará más a fondo un siglo después y que el cristianismo tuvo que abordar adoptando una postura tolerante frente al paganismo, como veremos más adelante.

Según Celso, la escatología brinda ejemplos en abundancia de sincretismo: para el *Alethès Lógos*, las doctrinas de la resurrección, el cielo y el eterno castigo tienen correspondencias con las religiones de otros pueblos (I 14 a). Jesús es uno de tantos hombres piadosos que han sufrido con nobleza. La negativa cristiana a rendir culto a las imágenes (I 2) se encuentra asimismo en otras culturas, por ejemplo, la de los bárbaros persas y la de pensadores griegos, como Heráclito (I 5). Si esto es así, es inútil que el cristianismo se presente a sí mismo como la única religión verdadera, es simplemente otra más.

Algo análogo ocurre con los principios de la ética cristiana: no son superiores a los de los paganos.

Es verdad que, desde el principio, los cristianos acusan a éstos de llevar una vida de sensualidad desenfrenada<sup>54</sup>. Con este objetivo, traen a colación los mitos de dioses y las obras de pensadores griegos, que son culpables, entre otras muchas aberraciones, de defender el canibalismo. Con estos antecedentes, ¿cómo es posible que los paganos culpen de inmoralidad a los cristianos?

53 Como es sabido, el protagonista de esta obra, convertido en un asno, recibe la revelación de Isis, la diosa revestida de la autoridad suprema, que recibe culto en cada país de diversas maneras y con diferentes nombres. En definitiva, la obra es un canto al universalismo pluralista religioso.

54 Véase, por ejemplo, SAN PABLO en *Efesios* IV 17-20. En lo sucesivo, la mayor fuerza de la argumentación apologética cristiana se pone precisamente en este punto y consiste en rechazar la inmoralidad de las divinidades paganas y los excesos de sus cultos, de modo que la naciente fe gane en respetabilidad.

Para salir al paso de esta crítica, Celso argumenta que ambas éticas son paralelas (I, 4). Por ejemplo, la doctrina de ofrecer la otra mejilla al adversario, no es diferente de la de Sócrates, mientras que la doctrina cristiana sobre la humildad es una corrupción de la filosofía platónica<sup>55</sup>.

Celso tiene tanto más interés por dejar bien asentado este principio, por cuanto esta pretendida superioridad no se queda en algo teórico, sino que es utilizada como un arma de evangelización, ya que, amparados en ella, los cristianos invaden las casas y enseñan a los niños y a las mujeres a abandonar sus familias y a irse a vivir con ellos, a obedecerlos para así ser felices (III 55).

El esfuerzo de Celso va en esa dirección: evitar que tenga eficacia la evangelización, a base de mostrar que no supone ninguna novedad, porque la enseñanza de Jesús y la de los dioses y héroes de la mitología recorren caminos paralelos<sup>56</sup>.

También en otros aspectos busca paralelismos que resten impacto al cristianismo: por ejemplo, del mismo modo que Jesús es la palabra de Dios, ha habido otros mil que han sido sus mensajeros (I 49)<sup>57</sup>; como Perseo, Jesús nació de una virgen (I 67)<sup>58</sup>; como Asclepio, Jesús curó al cojo, al paralítico, al ciego (III 24).

De modo análogo, trae a colación (III 22-24) a los Dióscuros, Hércules, Dionisos y Asclepio, el último de los cuales era venerado como dios, desde que curó al pueblo y predijo el futuro. La intención de estos ejemplos es clara: demostrar que Jesús no es el único; más aún, es inferior a estas figuras y a otras como Aristeas, el proconesiano, que desapareció y volvió a aparecer de repente; como Abaris, el hiperboreal, que transportó una flecha a través de todo el mundo, sin pararse a comer; a Cleomedes, el astipaleano, que se ocultó en un cesto y cuando le apresaron en él y le abrieron no lo encontraron,

55 Es decir, de una parte califica la doctrina cristiana de ser un lugar común, y al mismo tiempo la descalifica en su pretensión de ser una ética superior a la pagana.

56 En este modo de argumentar no está solo, porque parte de la apologética cristiana va en esa dirección; por ejemplo cuando Justino defiende la racionalidad de la crucifixión por el hecho de que muchos hijos de Júpiter —Escolapio, Baco, Hércules— también habían sufrido: JUSTINO, *Apología* I 21.

57 Por ejemplo, Hermes (Mercurio) ejerce en la mitología la función de mensajero de los dioses, la palabra de Dios.

58 Hijo de la virgen Dánae (I 37), en el sentido de que la función de padre la asume un dios, Zeus. Esta comparación del nacimiento virginal de Jesús con los mitos de éste y otros partos —Melanipe, Auge, Antíope— es naturalmente objeto de grandes reacciones por parte de la Apologética cristiana, comenzando por JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 67, 2.

sino que se había escapado por intervención divina (III 26-33). La conclusión de la comparación es evidente: si estos últimos no son venerados como dioses, ¿por qué debe serlo Jesús, por el hecho de que se alegue que ha resucitado?

Celso ataca pues la unicidad de Jesús en dos frentes: a) tiene compañía como Dios, y por tanto no es único, aunque haya realizado milagros y resucitado de la muerte; b) tiene aún más compañía humana, que no recibe ningún culto, aunque los otros hayan realizado también hazañas fantásticas.

En esta misma línea argumenta Celso, no sólo a propósito y contra la figura de Cristo, sino también de la Revelación: ha habido fuera del cristianismo, ya entre los antiguos, revelaciones de doctrinas excelentes (VII 51).

Por tanto y en definitiva, es ilegítima la pretensión de exclusivismo por parte de los cristianos, quienes no se entiende por qué insisten en permanecer al margen de los cultos paganos (VIII 24).

### 3. *Proselitismo*

Todas estas objeciones vienen a desembocar de manera lógica en un ataque frontal y lleno de reproches al proselitismo. Celso se queja de que el Cristianismo hace mal uso de sus promesas de salvación, aprovechándolas con engaño para arrancar a niños del seno de sus familias: una acusación especialmente grave —que ya costó la vida a Sócrates, presunto corruptor de la juventud ateniense— teniendo en cuenta la fuerte autoridad de que gozaba el padre en la familia romana. La nueva religión, según Celso, rompe con lo establecido: no sólo va contra las religiones aprobadas, la autoridad del Estado y la tradición, sino también contra la más anciana de las estructuras, la familia.

Esta táctica de Celso es, como repetidas veces hemos apuntado, consecuencia del hecho de que la Iglesia ha comenzado a emerger socialmente y a reclutar sus adeptos no sólo entre las clases populares, sino entre las más elevadas. Así se explica que oriente su escrito, lleno de patética retórica y medias verdades, al desprestigio del cristianismo ante la autoridad imperial, instancia sobre la que reposa en este momento la responsabilidad de la persecución. Y no es aventurado llegar a la conclusión de que su obra tuvo repercusión en las sucesivas oleadas de persecuciones que se abatieron sobre la Iglesia a lo largo del s. III, durante los imperios de Septimio Severo, Decio y Valeriano.

#### 4. Origen judío

Otra de las tácticas, quizás aún más importante para Celso, es utilizar el judaísmo como un arma contra el cristianismo. Una buena parte de los argumentos anticristianos se basan en el origen judío de la nueva religión: es decir, orienta hacia los cristianos los argumentos contra los judíos, aun cuando, en el momento en que escribe, las hostilidades del imperio romano contra este pueblo han cesado ya, una vez sofocadas las revueltas que llevaron a su aniquilación como pueblo formando una nación<sup>59</sup>.

Así, por ejemplo, cuando Celso (I 2) los acusa de bárbaros, lo hace pensando y apuntando a los cristianos<sup>60</sup>. Ambos son renegados, los judíos de sus orígenes egipcios y los cristianos de sus raíces judías (III 5).

Por consiguiente, prescinde de incluir a los hebreos entre los pueblos más sabios del mundo (I 14), como una clara táctica para desprestigiarlos y con ellos a los cristianos, que así aparecen como un pueblo despreciable, de orígenes oscuros, que practica una religión irracional.

Llama la atención que no utilice argumentos anticristianos que circulaban entre los judíos y de los cuales tenemos noticias a través del *Diálogo con Trifón* de San Justino: por ejemplo, la interpretación de *Isaías* VII 14 —es decir, la aplicación del término “virgen” a la madre de Jesús— en el n. 43 de esa obra, o el uso del plural en la creación del hombre narrada en *Génesis* I 26 (n. 62), o el pasaje de *Hechos de los Apóstoles* II 34, que mientras los cristianos interpretan como un texto mesiánico, los judíos entienden que Dios está hablando con el rey Ezequías (n. 83)<sup>61</sup>.

Ese mismo objetivo persigue cuando ataca, en el libro VII, el exclusivismo de las profecías judías. Celso opone a este exclusivismo los oráculos autorizados del Apolo de Delfos, si bien se mofa del tipo de lenguaje que

---

59 En este aspecto, se aprecia una grande evolución en los tres grandes polemistas anticristianos de los primeros siglos. Sobre todo el último, Juliano, cambiará la táctica y encontrará cosas positivas en el judaísmo, que utilizará para atacar a los cristianos, precisamente porque éstos ya no las practican o incluso las han combatido —por ejemplo, las ceremonias que exigía la ley o los sacrificios cruentos—, traicionando así la tradición religiosa que habían heredado.

60 Por el contrario, los griegos son una raza civilizada, que por eso está en condiciones de juzgar sobre la barbarie de judíos y cristianos.

61 Se han dado dos explicaciones para esta actitud: quizás Celso no conocía esas objeciones, aunque estaba al tanto de otras publicaciones como la “*Discusión entre Jasón y Papisco*” o el cuento talmúdico según el cual Jesús era un hijo ilegítimo de María y un soldado romano llamado Pantera, del que se hace eco en I 32; o bien, aunque las conocía, no quiso utilizarlas. En cualquier caso, esta actitud está perfectamente de acuerdo con su táctica de identificar judaísmo y cristianismo y atacar a ambos.

utilizan semejantes vaticinios. Tampoco aquí esgrime críticas judías a la interpretación mesiánica de ciertas profecías por parte de los cristianos (I 49).

Estaba, pues, más interesado en identificar a ambos que en separarlos y así utilizar a los judíos en contra del cristianismo. Su estrategia era totalizadora y no quería dar ninguna legitimación a sus adversarios judío-cristianos, a quienes combate en bloque y margina sin matices.

### *5. Apropiación de la filosofía helenística*

El masivo ataque de Celso coincide, como ya hemos dicho repetidas veces, con un momento en que el cristianismo está logrando una integración en la sociedad pagana, de la que da fe, entre otras fuentes, la obra de Tertuliano.

El aspecto de esta integración al que Celso se opone con más fuerza, y que daría lugar a grandes controversias en el futuro, como veremos cuando hablemos de Juliano, es el intento por parte de la nueva fe de apropiarse de la filosofía helenística.

Se ha puesto muchas veces de relieve el esfuerzo del cristianismo por presentarse como afín a las creencias paganas greco-romanas de su entorno y asimilarse en la medida de lo posible a los usos paganos. Esta influencia opera en ambos sentidos: de una parte, los cristianos adoptan creencias y prácticas culturales que se encuentran en el paganismo y, de otra, éste se esfuerza por demostrar que es compatible con la fe cristiana.

Como legitimación a su actitud hostil, Celso necesitaba un motivo intelectual que no le es difícil encontrar. Le conduce a él el conjunto de afinidades que ha observado entre el dogma cristiano y los cultos paganos. Pero así como buena parte de ellas continúan una tradición que se encuentra aún vigente en otras religiones, otras les vienen a los cristianos del despojo que han hecho de la filosofía pagana.

En efecto, este fenómeno, que a estas alturas contaba ya con una tradición de casi medio siglo en la historia de la Iglesia, había dado comienzo a mediados del s. II con un intento de acercamiento a pequeña escala al platonismo por parte de Justino, el apologeta.

Pues bien, Celso utiliza este argumento como parte importante de su polémica anticristiana. En primer lugar, le parece necesario rechazar públicamente la pretensión cristiana de que sus creencias eran dignas de aceptación. Además, los evangelistas cristianos han insistido desde el principio en que su fe era una alternativa plausible a la religión pagana, pero hacia el año 200 habían pasado a presentar la cristiandad como una culminación lógica de la



filosofía y cultura helenísticas. Ahora bien, concluye, esas dos visiones son contradictorias.

#### **d) Resonancia del *Alethès Lógos***

A Celso le parece inaceptable la pretensión cristiana de encontrar acogida en el seno de la sociedad pagana, pero lo que más le alarma es la segunda parte: que lo haga esgrimiendo la bandera de la filosofía pagana. La fusión de ambos credos le parece un ejercicio intolerable, una afrenta contra las más elementales reglas del sentido común y del pensamiento. Por eso su mayor esfuerzo va en esa dirección: impedir que el cristianismo se convierta en una secta filosófica.

Su teología polemiza con el cristianismo en el sentido de que cada persona y pueblo debe seguir dando culto a sus dioses tradicionales. Por el contrario, los cristianos apostatan no sólo del judaísmo sino de las religiones tradicionales de cada región. Por tanto descalifica al cristianismo, frente a los paganos porque es monoteísta, y frente a los platónicos porque es exclusivista. Mientras platónicos y paganos pueden coexistir pacíficamente, los cristianos no se pueden integrar en ninguno de los dos sistemas teológicos.

Celso escribió su libro, no puede uno cansarse de repetirlo, en un momento en que el cristianismo estaba sufriendo profundos cambios: estaba evolucionando de un estado de aislamiento a la integración social e intelectual en la cultura pagana. Estaba viviendo una cuota de conversiones elevada, que hacía desaparecer con rapidez, no sólo las barreras entre creyentes y paganos, sino las barreras entre iglesia y sociedad.

De una parte, estaba definiéndose con respecto al judaísmo, tras las dos revueltas judías y el movimiento marcionita. De otra, Clemente de Alejandría<sup>62</sup> iniciaba el proceso de casamiento de la teología cristiana con la filosofía griega y, aunque la persecución continuó en diversos grados durante los siguientes cien años, el s. III en su conjunto supuso un gran crecimiento para el proceso de integración.

En medio de estas circunstancias, el libro de Celso tuvo poca repercusión, también porque muchos de los puntos de su crítica parecen forzados: por ejemplo, intenta presentar el cristianismo como una degradación del judaís-

---

62 Se trata de un acercamiento que está en el mismo origen del desarrollo de la Iglesia, como ya puso de relieve W. JAEGER en su ensayo *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, HUP, 1961.

mo, y al mismo tiempo como un grupo de ignorantes, locos y personas cerriles ante la filosofía.

Se ha hablado habitualmente de él como de un crítico intelectual de la fe y es indudable que investigó a sus oponentes con algún cuidado y reflexión. Sin embargo, su conocimiento de la Biblia parece haber sido limitado, en comparación con Porfirio y Juliano, los dos grandes adversarios al cristianismo de los siguientes siglos.

Se le ha calificado también de observador imparcial, olvidando quizás que su obra polémica estaba dirigida a obtener un efecto retórico, pero no constituía un documento válido para los futuros historiadores de la Iglesia primitiva.

No es pues la perspectiva histórica la más adecuada para interpretar el ataque de Celso, sino su contexto polémico: ante la irrupción vigorosa de la Iglesia, la táctica era aislarla y descalificarla, ridiculizar sus creencias y situarla en un rincón. Ese método causó inicialmente efecto y fue necesario que transcurriera medio siglo hasta que Orígenes se le opusiera<sup>63</sup>.

Es verdad que prescinde de acusaciones de inmoralidad sexual y canibalismo, que caracterizaron los decenios anteriores, pero tenía algo importante de común con los gritos de las muchedumbres en los anfiteatros: su obra no contiene ninguna insinuación de que el cristiano sea tolerable desde cualquier punto de vista, ni social, ni doctrinal. Su objetivo, como el de la muchedumbre, era acabar con él.

En este sentido, aunque su crítica fuera más filosófica en el tono y más reposada que la de la plebe, hasta el punto de poder afirmar que supo coaligar todas las fuerzas espirituales del pasado<sup>64</sup>, no por eso pretendía menos un total rechazo.

A pesar de sus pretensiones de buscar una unificación teológica entre todas las creencias, este propósito desaparece cuando llega a judíos y cristianos, por más que ya en su tiempo estaba avanzando el universalismo o eclecticismo religioso.

---

63 Es importante entender el matiz de que haya sido Orígenes —con su tendencia errónea al subordinacionismo— quien haya redactado esta respuesta. La actitud de la Iglesia se reflejó en las definiciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos, sobre todo Nicea y Éfeso.

64 Cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín, 1955, p. 395.

La estricta separación que, Celso de una parte y Tertuliano de la otra<sup>65</sup>, estaban intentando construir, fue empezando a erosionarse hacia el 200 d. C., cuando Metodio, obispo de Olimpo, abordó la tarea de mostrar en su *Banquete*, un verdadero manual de doctrina cristiana, que el cristianismo era el verdadero heredero de Platón.

A este esfuerzo se sumó la extensa obra de Clemente de Alejandria en su intento de reconciliar la doctrina cristiana con la filosofía greco-romana, concretamente la de Platón, el amante de la verdad por antonomasia.

La frontera entre ambos mundos iría desintegrándose cada vez más en los cien años siguientes, hasta que en tiempos de Constantino (306-337) era ya apenas reconocible.

---

65 Junto con Tatiano, Tertuliano es el exponente extremo del rechazo cristiano ante la formación pagana, basada en el estudio de los clásicos. Al otro lado del espectro están Clemente de Alejandria y Orígenes, panorama ya descrito de modo magistral en las obras de W. JAEGER, *Paideia* y *Das frühe Christentum und die christliche Bildung*.



## CAPÍTULO II

### LA REACCIÓN DE LA FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA ANTE EL CRISTIANISMO: PORFIRIO

#### 1. CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA

La relativa calma de que disfrutó la Iglesia durante la dinastía de los Severos (193-235) propició la expansión de la nueva fe en todas las capas de la sociedad<sup>66</sup>. Se impuso la organización jerárquica interna, que demostró su capacidad de ganar a las masas. Así se explica que, a pesar de la obra de Celso<sup>67</sup> y contra lo que cabría esperar, dada la presión de las sucesivas persecuciones de Decio (249-251) y Valeriano (253-260) a lo largo del s. III, la perspectiva de la conversión al cristianismo no perdió su fuerza de atracción ante el pueblo.

Quedaban, no obstante, estratos de la sociedad que parecían impermeables a la fuerza expansiva de la ola proselitista del cristianismo. Uno de los más pertinaces fue el de los filósofos, de cuyas filas procede la nueva tentativa de desestabilizar el edificio de la fe. De entre todas las escuelas, la más consistente y a la vez por paradoja la más afín, era la platónica en su nueva versión.

En las *Enneadas*, que contienen la doctrina de Plotino, redactada por Porfirio, no se habla para nada del cristianismo, aunque es comúnmente aceptado que cuando en la segunda defiende la doctrina de la incorruptibilidad de los cielos y los cuerpos celestiales, así como la inmutabilidad de todo ser que habita en las regiones por encima de la luna, ataca la doctrina cristiana sobre el fin del mundo, aunque aparentemente dirija este tratado contra estoicos y platónicos afines a éstos, quienes según él interpretaban mal el *Timeo*<sup>68</sup>. En realidad, en ninguna corriente de pensamiento podían establecerse tantas afinidades con el cristianismo: Orígenes había sido también alumno de Amonio Sacas, el fundador de la escuela en Alejandría, y ambas doctrinas propugnaban un fuerte espiritualismo.

<sup>66</sup> Sólo la persecución entre 202 y 203, bajo el imperio de Septimio Severo, ensombreció un periodo de rápido crecimiento.

<sup>67</sup> Entre el *Alethés lógos* y el *Katà Christianón* transcurrieron casi cien años.

<sup>68</sup> Cf. por ejemplo, A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead II*, Cambridge-London, 1966, p. 6.

## 2. PORFIRIO Y SU OBRA

Sin embargo, es Porfirio (~233-~305), un semita helenizado, nacido en Tiro, que había estudiado gramática y literatura en la escuela de Longino en Atenas y se trasladó a Roma a los treinta años, donde fue durante seis años discípulo y amigo de Plotino, quien revela en sus obras una abierta hostilidad hacia los cristianos.

Durante su estancia en Roma parece que llegó a ser catecúmeno y quizás fue bautizado, pero ya antes de ese período, en una de sus obras de juventud, *Filosofía de los oráculos*, de la que sólo se conservan fragmentos, había mostrado una actitud distante respecto a la fe.

Uno de los pasajes de esa obra, citado por San Agustín en la *Ciudad de Dios*, recoge un oráculo de Apolo en el que se reconoce que el dios de los judíos es superior a las otras divinidades porque se trata de un dios “*creador, rey supremo, delante del cual se estremecen el cielo, la tierra, el mar y los misteriosos abismos del infierno: ante él tiemblan de miedo incluso las divinidades*”<sup>69</sup>.

Sin embargo, en ese mismo pasaje el propio obispo de Tagaste, quien adopta una actitud muy benigna a su respecto, debe constatar que Porfirio reprocha a los cristianos que “*celebran a un dios muerto, condenado por jueces justos y que, en sus mejores años, murió con el peor de los suplicios clavado por hierros*”<sup>70</sup>.

Por la misma época, es decir, en su juventud y antes de conocer a Plotino en Roma, Porfirio compuso también su *Imágenes de los dioses*, obra en la que se muestra comprensivo con todas las doctrinas: astrología, orfismo, platonismo, estoicismo, misticismo. A la vez, critica a los que no comprenden el sentido de las imágenes y las estatuas y, con ello, parece que está pensando ya en judíos y cristianos.

Pero cuando en la madurez tuvo oportunidad de observar él mismo en Roma los progresos del cristianismo dentro de la sociedad pagana, incluso a pesar de las persecuciones, llegó a la conclusión de que era necesario combatir la nueva religión a base de discutir la Sagrada Escritura. Era ésta una

69 ...*generatorem et in regem ante omnia, quem tremuit et caelum et terra atque mare et infernum abdita et ipsa numina perhorrescunt*: SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIX 23, 1. En este capítulo San Agustín alude pues a dos oráculos a los que apela Porfirio. Éste de Apolo, a favor del dios de los judíos, y un segundo de Hécate, a propósito de Cristo.

70 ... *mortuum Deum ... quem iudicibus recta sentientibus perditum pessima in speciosis ferro vincta mors interfecit*: SAN AGUSTÍN, *ibidem*.

tarea nada fácil, porque a estas alturas de su historia, el cristianismo contaba ya con las obras de exégesis de Tertuliano, Hipólito de Roma, Novaciano, Julio el africano y Orígenes.

No obstante, lo intenta a partir de 268<sup>71</sup>, tras haber superado una grave crisis psicológica, al escribir en Sicilia, una vez casado con Marcela, su *κατὰ Χριστιανῶν*, un tratado en quince libros, que ha sido calificado con razón como la “obra más extensa y más culta que se ha escrito en la antigüedad contra el cristianismo”<sup>72</sup>.

Este texto, como el *Alethès Lógos* de Celso, también se ha perdido. No tiene nada de sorprendente porque, diez años después del edicto de Milán, Constantino lo proscribió por primera vez, aunque fue una medida que tuvieron que repetir Teodosio II y Valentiniano III en 448, porque aún circulaban algunos ejemplares.

De hecho, sólo la conocemos a través de las sucesivas refutaciones a que fue sometida por parte de autores cristianos, de los que hablaremos más adelante.

#### a) El tratado *Katá Christianón*

Podemos resumir los datos que poseemos de esta obra, diciendo que los fragmentos por nosotros conocidos de ella proceden fundamentalmente del *Apocrítico* de Macario de Magnesia, posiblemente un obispo de esa ciudad de finales del s. IV (52)<sup>73</sup>, San Jerónimo (24), Eusebio de Cesarea (9), San

71 Se sigue discutiendo sobre la fecha de composición de esta obra. Frente a T. D. BARNES —«Porphiry Against the Christians: Date and Attribution of Fragments», *Journal of Theological Studies* 24 (1973), pp. 424-442—, más bien partidario de situarla hacia el 303, coincidiendo con la gran persecución final en tiempos de Diocleciano (300-305), a la que la obra de Porfirio habría podido servir como soporte teórico, la mayoría de los especialistas mantiene la fecha tradicional, alrededor de 270. Esto último resulta convincente, sobre todo si se tiene en cuenta que el objetivo no es político, ni siquiera filosófico —como en el caso de Celso— sino profundamente religioso. Porfirio se ocupa más de mostrar las contradicciones en que incurren las Escrituras, que en temas concretos, como la resurrección de los muertos. Por ejemplo, B. CROKE, «The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic», *Journal of Religious History* 13/1 (1984), pp. 1-14 se inclina por datarla entre 271-272, aún durante el reino de Aureliano.

72 Cf. A. VON HARNACK, *PORPHYRIUS 'Gegen die Christen', 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1916, p. 3.

73 Esta obra apologética reviste la forma de una controversia contra un filósofo del s. III —quizás Porfirio—, que critica los relatos evangélicos, los Hechos de los Apóstoles y las cartas de San Pablo. Lo más probable es que el autor la escribiera no directamente sobre el *Contra los cristianos*, sino teniendo ante los ojos un extracto de la obra o incluso una recopilación de escritos anticristianos.

Agustín (6) y Metodio (2), y que su argumentación se encuadra en los siguientes temas<sup>74</sup>:

1) *Crítica a los Evangelistas y Apóstoles*

Como base para combatir con eficacia el cristianismo, arremete en primer lugar contra el carácter y la credibilidad de los evangelistas y los apóstoles (Frag. 2-37):

a) Los primeros fueron unos falsificadores (2) —sobre todo Juan (15-16)—, ignorantes —Mateo (6. 10. 11)—, astutos y repugnantes sofistas, inventores de patrañas (7), plagiadores (8) y no sólo incultos en temas profanos, sino desconocedores del Antiguo Testamento (9); la historia de la infancia de Jesús —Mateo y Lucas— está llena de detalles increíbles (12); la palabra profética que recoge Mateo (XXIV 14) no se ha cumplido (13); los fenómenos naturales que el mismo describe a la muerte de Jesús (XXVII 45) demuestran su ignorancia (14); tampoco las contradicciones en que incurren en sus relatos hablan en su favor (17. 18).

b) Los segundos no tenían fe (3) y predicaban por afán de lucro, eran rudos y pobres, practicaban la magia y robaban su dinero a mujeres ricas, abusando de la sencillez y la ignorancia de sus oyentes (4-6).

La descalificación de la primera generación de cristianos alcanza su cumbre cuando se trata de San Pedro y San Pablo. Es ridículo que el primero de ellos, una persona que ha sido llamada Satanás por el mismo Jesús, sea el escogido para ser piedra sobre la que se edificará una iglesia (23). Además, los rasgos de su carácter hablan contra él: ha traicionado al maestro, no perdona al siervo a quien arranca la oreja, a pesar de que Jesús le había advertido que debía perdonar setenta veces siete a sus enemigos, castiga sin piedad a Ananías y Safira (24-25). Es espantoso pensar que tal personaje tenga las

74 Ésta es la distribución que adoptó Adolf von Harnack en 1916, en su edición de 97 fragmentos que completaría cinco años después con otros cinco. Desde entonces, se han sumado dos en 1930 (F. JACOBI), tres más en 1950 (P. NAUTIN), sin que hayan cesado, ni propuestas más recientes, como las de F. ALTHEIM – P. STIEHL (1961), D. HAGEDORN – R. MERKELBACH (1966), G. BINDER (1968), M. GRONWALD (1968), ni discusiones sobre la autenticidad de muchos de ellos. Por ejemplo, T. D. BARNES (1973), en su ya citado artículo, pone muy en duda los 52 pasajes, tomados de MACARIO DE MAGNESIA. La obra de VON HARNACK mantiene, por tanto, su vigencia, aunque recientemente se haya publicado la monografía de R. M. BERCHMANN, *Porphyry against the christians*, Brill, Leiden-Boston, 2005, que duplica el número, no tanto de fragmentos sino de referencias directas o indirectas a esa obra, o más bien al tema, tanto en otros escritos de PORFIRIO, como en alusiones a su postura en los Padres de la Iglesia. Para apreciar esta obra basta con leer la recensión de *Vigiliae christianae* LX (2006), pp. 239-241.



llaves del reino de los cielos. Su muerte, según Porfirio, fue tan miserable como había sido su vida: a pesar de que Jesús le había dicho que las puertas del infierno no prevalecerían contra él, murió unos meses después de haber empezado a desempeñar su tarea (26)<sup>75</sup>.

La dureza de Porfirio es aún mayor respecto a San Pablo. Según él, Pablo en primer lugar no rinde ningún buen servicio a los primeros Apóstoles con algunas de las afirmaciones de sus epístolas, sobre todo en el capítulo I de la escrita a los *Gálatas* (19-20). Su comportamiento es ilógico: se llama a sí mismo a la vez libre y esclavo, desprecia la circuncisión y, no obstante, hace circuncidar a Timoteo (27); unas veces dice “soy judío” y otras “soy romano”, sentando así plaza de mentiroso (28-29); de acuerdo con la situación, defiende o ataca la ley mosaica (30-31), condena la comida de carnes sacrificadas a los ídolos o la considera indiferente (32).

Es contradictoria, sin sentido, ridícula o simplemente falsa su doctrina respecto del matrimonio y la virginidad (33), el fin del mundo (34-35) y la indicación de no callarse que recibe en sueños (36). Él mismo, en *Gálatas* V 12, contraviene el mandamiento de Jesús de no jurar (37).

Finalmente, Porfirio saca partido de las disensiones entre Pedro y Pablo en Antioquía —una escena que, de otra parte, planteó problemas también a San Agustín y San Jerónimo, como se desprende de la correspondencia entre ambos— y sobre todo de su diferente actitud frente al problema del acceso de los gentiles a la fe cristiana, para acusar al primero de su error, al segundo de su insubordinación y a ambos de mentir y no entenderse (21-22).

## 2) *Crítica del Antiguo Testamento (Frag. 38-47)*

Tras haber puesto en entredicho la autoridad de apóstoles y evangelistas, Porfirio arremete contra el Antiguo Testamento, que conocía bien, como atestigua el historiador Teodoreto (393--465) (38).

En general, reprocha a los cristianos la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, que ya en el s. III se había impuesto, sobre todo en Alejandría, gracias a la influencia de Clemente y Orígenes (39)<sup>76</sup>. Niega la

---

75 La tradición sobre la muerte de Pedro era fluida, es decir con variantes de una cierta entidad, en tiempos de Porfirio e incluía la conjetura de que habría muerto muy pronto. Cf. R. J. HOFFMANN, *Porphyry's "Against the Christians: The literary Remains"*, Amherst, 1994, p. 56, n. 35.

76 La incoherencia de la actitud de Porfirio consiste en que él mismo es partidario de ese método exegético, cuando trata de actualizar los mitos clásicos, como se desprende de algunas de sus

autoría de Moisés respecto a los libros del Pentateuco, a él atribuidos (40-41)<sup>77</sup>. Afirma que, según el mandamiento de *Génesis* II 17, Dios prohibió a Adán conocer el bien (42). Niega también la autenticidad del libro de Daniel, sobre todo de los pasajes proféticos (43-44)<sup>78</sup> y plantea interrogantes sobre los de Oseas (45), Jonás (46) y Zacarías (47).

### 3) *Crítica de los hechos y las palabras de Jesús (Frag. 48-72)*

A continuación, se enfrenta directamente a la persona de Jesús, su vida y su doctrina.

Entre las escenas de la primera, la narración de las tentaciones en el desierto (48); el paso de los demonios a los cerdos que se ahogaron en Gerasa (49)<sup>79</sup>; el milagro a la mujer con un flujo de sangre (50). Su comportamiento durante la Pasión y tras la Resurrección (62-65. 70).

Entre las palabras de Jesús, le resultan difíciles e incluso contradictorias diversas declaraciones, sobre todo en los evangelios de Mateo (51-58; 60-61) y Juan (67-69. 71-72); eventualmente en Marcos y Lucas (59).

La actitud de Cristo en más de un pasaje de su vida le parece extraña, incompatible con la idea que uno tiene de un alma divina, o simplemente heroica: por ejemplo, ante la segunda tentación (arrojarse del pináculo del templo), pero sobre todo ante la Pasión: su resignación, su humildad, las angustias de su agonía, su silencio, le desconciertan y le irritan. Esa actitud está lejos de ser la de un Dios majestuoso, y se opone también a la de un héroe, quizás víctima del destino, pero siempre elocuente y sublime.

También las circunstancias de la Resurrección le parecen indignas: ¿por qué no se aparece al sumo sacerdote, a Pilatos, a Herodes? ¿por qué no escenifica ante judíos y griegos el espectáculo de su Ascensión?

Las palabras —*ipsissima verba*— de Jesús que más le escandalizan son las que se refieren a la Eucaristía, como comida de su carne y bebida de su san-

---

obras, por ejemplo *El antro de las ninfas en la Odisea*, por lo que respecta a la explicación de los mitos clásicos.

77 En concreto, más adelante (68), afirma que los escritos atribuidos a Moisés proceden de Esdras, que los compuso más de once siglos después, dado que los auténticos perecieron en el incendio del templo de Jerusalén.

78 En parte coincide con él SAN JERÓNIMO, quien admitía que algunos de los pasajes, como los de la casta Susana, no se encontraban en la versión hebrea. No está de más observar que, como dijimos ya en la Introducción, sobre los argumentos de Porfirio, se ha basado en buena parte la moderna discusión racionalista en torno a la canonicidad de estos libros.

79 Le parece inverosímil que en Judea se encontrara una piara de dos mil animales impuros.

gre (*Juan* VI 53) (69)<sup>80</sup>, al demonio, como padre de escribas y fariseos (*Juan* VIII 44), y al juicio sobre el príncipe de este mundo (*Juan* XII 31). También le parece incomprensible, en general, el lenguaje de las parábolas y constata que no se han cumplido algunas de sus profecías, como la relativa a la aparición de muchos pseudoprofetistas (*Mateo* XXIV 11).

#### 4) *Crítica a los dogmas de la fe cristiana (Frag. 73-94)*<sup>81</sup>

En primer lugar, reprocha que los cristianos exijan una fe ciega (73) y rechaza el concepto de fe de *Romanos* IV 3 (74). En el siguiente fragmento Porfirio explica por qué el sentido del concepto de monarquía aplicada a Dios que utilizan los cristianos —es decir, existencia única y exclusiva junto al dominio sobre sus inferiores— es inferior al pagano, que admite su gobierno sobre otros dioses, sus iguales (75). Además, con su doctrina sobre los ángeles, los cristianos acaban siendo politeístas, porque la diferencia entre su fe y la de los paganos es solamente nominal: hablar de dioses o de ángeles es lo mismo (76).

Tampoco se entiende su alergia a las imágenes de Dios, cuando el dogma de la Encarnación del Verbo es peor que la más descabellada representación de la divinidad (77).

De otra parte, la Sagrada Escritura acepta muchos dioses a los que rinden culto otros pueblos, por ejemplo en *Éxodo* XXII 28; *Deuteronomio* XIII 2; *Josué* XXIV 14; *I Corintios* VIII 5 (78). Los cristianos rechazan un culto en el templo y unas ofrendas que Dios mismo ha introducido (79). Desde la expansión del cristianismo se han retirado los dioses protectores de Roma (80). Cristo ha descuidado a todas las generaciones de hombres que han vivido antes de su llegada (81-82). Además, si es verdad que ha venido a llamar a los que están perdidos, cuanto más se desentienda uno de su mensaje, cuanto más lo ignore, más justo será (87). Se resiste a una concepción falsa, por demasiado antropológica, de la divinidad (83). La Encarnación y la Pasión de un Dios, que por principio es inmaterial e impasible, le plantean grandes interrogantes (84). Lo mismo le ocurre con la afirmación de que sea hijo de

80 Esta declaración lleva a Porfirio a rechazar el rito eucarístico —está, por tanto, en íntima relación con el apartado siguiente, el punto 4—, al que considera bestial y absurdo porque se trata de un acto de canibalismo.

81 De modo análogo a lo que dijimos en la nota anterior, en este apartado incluye v. Harnack fragmentos que muy bien podían haber sido incluidos en el anterior, puesto que tienen que ver con palabras de Jesús.

Dios (85). Argumenta contra la divinidad del Verbo, defendiendo la distinción sofista entre verbo mental y real (86).

Es incomprensible que el cristianismo, que se revela a los espíritus sencillos, se explique por medio de palabras ininteligibles, como la parábola del grano de mostaza o que practique la ceremonia del bautismo, por la que adúlteros e impuros se desprenden de toda una serie de pecados por una simple ablución, por una simple invocación del nombre de Cristo, como una serpiente se despoja de su piel (88).

El anuncio hecho por Pedro en su Apocalipsis<sup>82</sup> del juicio a que se verá sometido el cielo es absurdo e indignante (89-90 a). Además injusto, porque pecados que son cometidos en el tiempo son castigados con penas eternas, en contradicción con la palabra de Jesús: “*Con la medida con que midieres serás tu también medido*” (Mateo VII 2; Marcos IV 24) (91).

Finalmente, es el dogma de la Resurrección, sobre el que se basaba fundamentalmente la doctrina cristiana<sup>83</sup>, el que critica Porfirio de un modo más serio y concienzudo. En primer lugar, afirma que la resurrección de Cristo es una fantasía (90 b); después, plantea la cuestión, ¿de qué tipo será la resurrección de la carne?, ¿como la de Cristo o como la de Lázaro? Ambos tipos serán imposibles (92): ¿Por qué va a interrumpir Dios en un momento determinado la sucesión de las criaturas? ¿Cómo imaginar la reconstitución de organismos ya muertos? Y aporta una aporía grotesca<sup>84</sup> (93). A la respuesta de que Dios lo puede todo, responde Porfirio con el argumento de que no es verdad: no puede hacer que Homero no haya existido, que Troya no haya sido destruida, que dos y dos sean cien. Dios, aunque lo quisiera, no puede ser malo, no podría hacer que el cielo se haga líquido, que caigan las estrellas, que la tierra desaparezca, que los cuerpos muertos, podridos y vueltos a la nada, resuciten (94).

##### 5) Crítica de la iglesia contemporánea (Frag. 95-97)

82 Se trata de un apócrifo, que se conserva sólo en parte y del que ha desaparecido el verso a que se referiría aquí Porfirio.

83 *Fiducia Christianorum, resurrectio mortuorum* había escrito TERTULIANO, al principio de su tratado *De resurrectione carnis* I 1.

84 “Si Dios dice que los muertos resucitan: una persona naufraga; los peces del mar devoran su cuerpo; unos pescadores comen los peces; ¿cómo es posible que el primero resucite a través de la carne de quienes le han devorado?”

Porfirio, que, como hemos dicho, seguramente había llegado a ser catecúmeno, conoce la iglesia y su organización interna<sup>85</sup>; esto le sirve para poner en tela de juicio, o incluso en ridículo, a la jerarquía. Por eso se mofa de la frase: “*Si tavierais fe trasladaríais montañas...*” (Mateo XVII 19). El que es incapaz de trasladar montañas —concluye— no merece ser contado en la fraternidad de los fieles. Y ni un solo obispo o sacerdote es digno del nombre de creyente (95). De otra parte, si son verdad las palabras de Jesús: “*He aquí las señales que acompañarán a quienes hayan creído:... tomarán las serpientes y si beben algún veneno no les hará ningún mal*” (Marcos XVI 17-18), los candidatos al sacerdocio y al episcopado, podrían ser elegidos de esta manera (96).

Finalmente, reprocha que, dada la indignidad de los pastores, sean matronas y mujeres quienes dirigen las iglesias y aquéllos son nombrados según el favoritismo de éstas (97).

Los fragmentos encontrados con posterioridad no añaden nada sustancial a este panorama sistematizado por A. v. Harnack. En los tres analizados por P. Nautin, que proceden de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea (I 9-10), Porfirio muestra interés por la tradición judaica, egipcia —a propósito de la identificación entre los dioses Toth-Hermes— y por los cultos iraníes y fenicios. El hallado en un papiro de Tura en 1941, contenido en un *Comentario a Job* de Dídimo el Ciego y analizado por D. Hagedorn y R. Merkelbach en 1966, insiste en la falsedad de la afirmación de San Mateo de que todo es posible para Dios y para el que cree, que ya es criticada en los fragmentos 94-95<sup>86</sup>. En el que discute G. Binder (1968), procedente del mismo papiro y tomado del *Comentario al Eclesiástico* de Dídimo el Ciego,

85 A. VON HARNACK enumera al final de su obra —p. 104— los fragmentos en los que Porfirio refleja su profundo conocimiento de la vida de las diferentes iglesias locales.

86 No han faltado intentos de sistematización de la polémica emprendida por Porfirio. Por ejemplo, M. V. ANASTOS distingue tres grandes apartados: I) Errores e inconsistencias de la visión cristiana de la vida (en la Biblia, en el comportamiento de Pedro y Pablo, en el uso del Antiguo Testamento, en su insistencia en el monoteísmo, en la aparición tardía del Evangelio, incapacitando para la salvación a las generaciones anteriores); II) Irracionalidad de las prácticas cristianas (la oración y la moral, el bautismo y el perdón de los pecados, la eucaristía como un acto de canibalismo); III) La doctrina cristiana de la inmortalidad y sobre la vida, crucifixión y resurrección de Jesucristo (encarnación y crucifixión son incompatibles con la divinidad, es inadmisibles un cataclismo cósmico, la resurrección de la carne es una doctrina absurda, existen discordancias de los Evangelios en la narración de la Pasión, el comportamiento de Jesús ante la muerte es incomprensible, la cruz una ignominia, la resurrección creíble si se hubiera aparecido a Pilatos, Herodes y los pontífices, la descripción de la segunda venida de Jesús en I *Tesalonicenses* es ridícula). Véase, M. V. ANASTOS, *Porphyry's Attack on the Bible*, en AA. VV., *The classical Tradition*, Ithaca N. Y., 1966, pp. 421-450.

Porfirio desacredita el método alegórico de exégesis de la Biblia, cuyas palabras hay que tomar en sentido literal<sup>87</sup>.

Aunque la impresión que nos merece el papel de Porfirio en el tema que nos interesa aquí sea necesariamente muy parcial, dada la penuria del conocimiento directo que tenemos de su obra en torno al cristianismo, podemos sacar de ella alguna luz sobre las condiciones histórico —sociales en las que lanza su polémica, la naturaleza de ésta, los objetivos que persigue y los argumentos que esgrime para apoyarla<sup>88</sup>.

#### **b) Su contexto histórico**

En primer lugar, las condiciones en que Porfirio lanza su ataque son muy diferentes a las que casi cien años antes habían impulsado a Celso a intentar por primera vez frenar la difusión del cristianismo entre las capas cultivadas de la sociedad pagana.

Durante la dinastía de los Severos (193-235), el imperio había gozado de una relativa paz. Se habían realizado grandes proyectos constructivos. La corte imperial era un lugar de tráfico intelectual y religioso, fenómeno que hay que poner en relación sobre todo con Julia Domna, la esposa de Septimio Severo, hija del gran sacerdote sirio del Baal de Emesa.

Es verdad que los cristianos continuaron sufriendo persecuciones durante la primera década del s. III; no obstante, o quizás precisamente por el crecimiento de la Iglesia durante este periodo, muchos contemplaron el cristianismo como una creciente amenaza. Sin embargo, hay numerosas diferencias entre las persecuciones de este periodo y las de la generación anterior. No se encuentran ya los reproches de inmoralidad, salvo quizás el canibalismo en relación con la Eucaristía; por el contrario, se les objeta que han abandonado a los dioses y que rehúsan los sacrificios, sobre todo los realizados al emperador.

Se ponen aún más en peligro con su actitud de exclusivismo, que les enfrenta a un movimiento de eclecticismo religioso que pretende asimilar todo tipo de creencias, aunándolas bajo el culto al sol invicto.

No obstante, los relatos de esa época dan fe de que la presencia de los cristianos se ha aceptado como un dato de hecho: incluso parece que el reato,

---

87 Esta regla sirve sobre todo para las palabras de Jesús, criticadas en los fragmentos 61, 69, 96, 95, 48.

88 Obligado punto de referencia será lógicamente la obra de Celso, que había sido el antecedente más afín al mismo empeño.

penado por el decreto de Septimio Severo de 201, era la conversión al cristianismo o judaísmo, lo cual se podría interpretar como que se daba por sentada la existencia de ambas religiones.

En las dos décadas siguientes la Iglesia vivió relativamente en paz. Incluso parece a través de escritos que las cortes imperiales se estaban haciendo afectas a los cristianos. Por ejemplo, el hecho de que en la *Historia augustea* se cuente que Alejandro Severo había colocado en su capilla privada estatuas de Orfeo, Abraham y Cristo, aunque sólo sea un rumor, habla de una cierta aceptación oficial<sup>89</sup>. La madre del emperador, Julia Mamaea, mantuvo discusiones con Clemente de Alejandría: esto denota también que la fe cristiana empezaba a ser escuchada en los estratos sociales superiores.

La muerte de Alejandro Severo (235) marca el comienzo de un viraje total. En primer lugar, sobreviene la disolución de la estabilidad del imperio. IncurSIONES bárbaras ponen en peligro la integridad de ciudades emblemáticas, como Atenas. Invasiones por parte del recién renovado imperio persa, bajo Sapor I, llevan al caos a las provincias orientales.

Una serie de plagas, hambrunas, desastres naturales y emperadores militares de corta duración hace más precario que nunca el futuro del imperio. Zósimo, un historiador pagano de finales del s. V, no exagera cuando declara que “*todo el imperio romano navegaba en dirección a una definitiva aniquilación*”<sup>90</sup>.

Reinaba una atmósfera de crisis y se tenía la impresión de que los dioses habían abandonado al imperio. En este panorama amenazante se buscaban culpables y se encontraron con facilidad en los cristianos, provocando la animosidad pública contra ellos. El corto reinado de Felipe el árabe (244-249), favorable a la cristiandad, no hizo más que diferir la inevitable erupción.

Un edicto de Decio<sup>91</sup>, ordenando a todo ciudadano sacrificar a los dioses precipitó la primera persecución en la que fueron de acuerdo la autoridad imperial y la fuerza ciega de la masa. De muy corta duración —hasta 251, cuando el emperador cayó en una batalla contra los godos—, provocó mu-

89 Cf. *Historia augustea* 29, 2.

90 Cf. ZÓSIMO, *Ἱστορία νέα* I 37.

91 Según las seguras informaciones proporcionadas por SAN CIPRIANO —*Epístola* 30, 3— y por EUSEBIO DE CESAREA —*Historia eclesiástica* VI 41, 1. 10— fue promulgado inmediatamente después de ser proclamado emperador, por tanto en septiembre-octubre de 249. Para una descripción puntual y detallada de este panorama general que trazamos en sus rasgos generales, véase el artículo dedicado a Decio en el *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), 3, cols. 611- 629.

chos mártires y la desaparición de buena parte de los líderes eclesiásticos: el papa Fabián (Roma)<sup>92</sup>, los obispos Alejandro (Jerusalén), Babilas (Antioquía). Dionisio (Alejandría), fue apresado pero más tarde rescatado por los cristianos; en Cartago, el obispo Cipriano se escondió, para seguir dirigiendo, por escrito, su diócesis desde la clandestinidad.

Esta vez los motivos de la persecución fueron claros: si bien el abandono de los dioses tradicionales era una falta generalizada de la población, la culpa de esa actitud se achacó fundamentalmente a los cristianos. Muchos de ellos sacrificaron a los dioses; desde luego, un número superior a los que recibieron el martirio<sup>93</sup>.

Mantener la disciplina resultó más difícil que haber logrado tantas conversiones. Muchos bienes fueron confiscados a la Iglesia, lo cual prueba que el bienestar había aumentado de modo dramático a lo largo del siglo. En este sentido, la persecución de Decio es un índice del éxito que había logrado la Iglesia en esas décadas, desde el comienzo de la época de los Severos.

Un índice de la aceptación por parte del emperador de la presencia fáctica del cristianismo es el caso del obispo de Antioquía, Pablo de Somosata (261-272). Depuesto por un concilio provincial de obispos, por negar la persona del Verbo en Jesús, en 268, al tomar Aureliano (270-275) —que no simpatizaba con el cristianismo— Antioquía en 272, aceptó la decisión de los obispos de Italia y de Roma, haciendo así que la definitiva deposición de Pablo fuera una decisión imperial.

Este emperador había intentado —como parte importante de la restauración del imperio— unificar el sincretismo reinante en el culto al sol —*sol invictus*—, en un momento que coincide con la redacción del “Contra los cristianos” de Porfirio.

### c) Rasgos esenciales del ataque de Porfirio

Por lo que respecta a los rasgos esenciales de su invectiva, en primer lugar Porfirio, rebaja mucho el tono acerbo y duro —totalizador— de la polémica que había inaugurado Celso un siglo antes. Consciente de que las relaciones cristiano-paganas han sufrido muchos cambios a lo largo del s. III, se esfuerza mucho más por mostrar que la oposición pagana a la fe cristiana es

92 Significativo del poder que detentaba la organización eclesiástica en Roma es el comentario que el obispo de Cartago pone en boca del emperador quien, a la muerte de Fabián, prefiere un usurpador al trono, a un nuevo obispo de Roma (SAN CIPRIANO, *Epístola* 55, 9).

93 EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* VI 41.



capaz de matizar. Habían quedado trasnochados muchos de los reproches de la generación anterior y algunos miembros de las familias que se habían convertido en generaciones anteriores estaban escalando puestos de responsabilidad en la corte imperial.

Debe reconocer que su contrincante, Orígenes<sup>94</sup>, había sido colega de Plotino durante algún tiempo en la escuela de Ammonio Sacas. Es verdad que sólo una elite cristiana poseía una educación filosófica y que la gran mayoría continuaba siendo indocta, pero habían comenzado, no sólo el proceso de apropiarse la filosofía griega para sí mismos, sino también a formar en cristiano a los convertidos de entre las clases superiores.

Desde luego, Porfirio estaba mejor dotado personalmente para plantear el debate, en primer lugar porque conocía mucho más a fondo la Escritura cristiana. De los 97 fragmentos que ha recogido Adolf von Harnack, tres cuartas partes están tomados directa o indirectamente de la Biblia<sup>95</sup>.

Su competencia en cuestiones textuales se pone de manifiesto en la valoración que hace de algunos escritos apócrifos, como la contenida en su *Vida de Plotino*, en la que alude a su propia obra *Contra el libro de Zoroastro*. En ella declara que lo tiene por “espúreo y moderno, compuesto por los fundadores de la secta para hacer creer que procedían del antiguo Zoroastro las doctrinas que ellos mismos han preferido profesar”<sup>96</sup>.

Precisamente por eso, es consciente de que había que cambiar el objetivo de la polémica. La táctica del aislamiento que había adoptado Celso se había demostrado inútil y la resistencia debía ser algo más sutil y profunda, algo que fuera más a la sustancia, buscando demostrar la compatibilidad entre ambos mundos, el pagano y el cristiano.

Pretender extinguir a la Iglesia a base de aislarla, negándole toda capacidad de asimilación, había fracasado porque, entre tanto, había pasado a ser, no sólo un elemento de peso social, sino un serio peligro para el imperio<sup>97</sup>. De

94 En efecto, su obra es una réplica al *Contra Celsum* de ORÍGENES, de modo paralelo a como este tratado había sido una respuesta, aunque tardía, a Celso.

95 Esto es lo que ha llevado a algún historiador de la Iglesia, en el s. V, a asegurar que Porfirio habría sido cristiano por algún tiempo. Cf. SÓCRATES, *Historia eccl.* III 23, 27.

96 Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino* 16. El mismo reproche dirige, como vimos más arriba, contra escritos no gnósticos, como el libro de Daniel. Para minar la pretensión cristiana de autenticidad de las profecías contenidas en ese libro, él lo sitúa en el tiempo de Antíoco Epifanes, es decir cuatro siglos posterior a la fecha tradicional del s. VI a. C.

97 Prueba de ello es que los cristianos construyen grandes casas de culto donde se reúnen para rezar, por más que no las necesitarían ya que su Señor les escucha allí donde se encuentren (*fragmento* 76).

ahí el resentimiento popular contra el cristianismo, que tuvo su primera expresión en los disturbios anticristianos que se produjeron en Alejandría un año antes del edicto de Decio, en 248, los primeros tras varias décadas de convivencia pacífica.

Por tanto, sería más inteligente introducir a Cristo en la corte de los dioses paganos, concentrando la crítica en sus adeptos. De ahí que la mayor parte de sus objeciones se concentren en el Nuevo Testamento.

Su primer objetivo es impugnar su credibilidad atacando a los evangelistas, al apóstol Pablo y sus escritos y al grupo de los Apóstoles, de modo paralelo a como Celso lo había hecho contra Jesús.

Para él los evangelistas y los apóstoles fueron impostores, magos que engañaban a sus oyentes, principalmente a pobres, ignorantes y mujeres, para su provecho<sup>98</sup>. Eran cobardes y débiles. Por lo que respecta a su predicación y sus relatos sobre la vida de Jesús, no fueron más que unos sofistas, plagiarios y narradores de cuentos. La consecuencia es clara: las escrituras cristianas son fábulas que, además, están llenas de contradicciones.

Quizás la mayor diferencia entre Celso y Porfirio consista en que en la refutación del segundo falta completamente la referencia al exclusivismo social de los cristianos, como consecuencia de la gran difusión que habían logrado entre la población. En efecto, al menos desde mediados del s. III, hay cristianos que ocupan puestos en el ejército y en los estratos superiores de la sociedad, incluida la corte imperial.

Pertenecían al pasado los días de la sociedad secreta, que había criticado Celso; ahora, los cristianos se mantenían en la clandestinidad sólo en tiempos de persecución.

El estado fragmentario en que conocemos la obra de Porfirio no permite reconocer en ella ni base filosófica, como era el caso en Celso, ni sistemática. También se echa en falta la crítica al judaísmo, que había servido a Celso para atacar indirectamente al cristianismo de irracional y antisocial. Ahora, si aparece la crítica a la escritura judía, es para atacar su interpretación cristiana, sobre todo la alegórica, fundamentalmente por parte de Orígenes.

Según Eusebio de Cesarea (~260-340), Porfirio comentaba así esta interpretación:

*“(Los cristianos), deseosos más bien de encontrar una solución para los absurdos de los escritos judíos, en vez de abandonarlos, han concentrado su*

---

98 Fragmento 4, tomado de SAN JERÓNIMO, *Tract. De psalmo LXXXI*.

*pensamiento en interpretaciones, inconsecuentes consigo mismas e inaplicables a los escritos*”<sup>99</sup>.

Le interesaba, pues, mostrar los malos tratos que los cristianos proporcionaban a la Biblia hebrea, más que desacreditarla en sí misma, y es por eso por lo que Porfirio no ha perdido su actualidad para los exegetas modernos que han sometido los libros sagrados cristianos a una crítica racionalista<sup>100</sup>.

También es muy diferente, respecto a Celso, el conocimiento que Porfirio muestra de la obra de San Pablo. Si el primero lo tiene muy precario y no se encuentra ninguna mención directa a él, Porfirio parece haber leído la mayor parte del Nuevo Testamento con cuidado<sup>101</sup>.

Pero quizás el elemento más llamativo en la obra de Porfirio es la afirmación filosófica de que, de acuerdo con el oráculo profético, los dioses han elevado a Jesús al estado de uno de los inmortales: por tanto, mientras el juicio de Celso era absolutamente negativo, el de Porfirio admite su inmortalidad y su piedad. Y, si es verdad que critica algunas de las afirmaciones de Jesús recogidas en los evangelios, distingue entre las enseñanzas de éste y el carácter de sus discípulos.

Por todo lo dicho anteriormente, algunos de los argumentos de Porfirio demuestran un cierto cambio en la estrategia de la polémica, de modo que se puede concluir que, ya desde el principio de sus escritos —por ejemplo, en la obra juvenil *Filosofía de los oráculos*—, trata de salvar la imagen de Jesucristo, para lo cual acude a la autoridad que le atribuyen los oráculos paganos.

---

99 EUSEBIO, *Historia eclesiástica* VI 19 (*Fragmento* 39).

100 Ésta ha sido, a lo largo de los tiempos, la perenne actualidad de Porfirio.

101 VON HARNACK (pp. 105-106) detecta numerosas citas o referencias a los Evangelios —sobre todo a Mateo y Juan—, a los Hechos de los Apóstoles y a la mayor parte de las epístolas de San Pablo y llega a la conclusión de que utilizó una versión occidental —romana— del Nuevo Testamento, porque faltan citas de la epístola a los Hebreos y de la de Santiago e incluía el llamado epílogo de Marcos y el Apocalipsis de Pedro, que según el fragmento de Muratori, aunque era discutido, pertenecía al canon de la iglesia romana, ya a principios del s. III.

#### d) Naturaleza de la polémica de Porfirio: el eclecticismo universalista

La crítica, tanto de Celso como de Porfirio, parte y puede decirse que se centra en la pretensión cristiana de poseer en exclusiva la clave de la salvación universal. Pero, mientras el primero hace hincapié en los aspectos sociales y soteriológicos de ese exclusivismo, Porfirio se fija más en la idea misma y la discute desde tres frentes:

1) el cristianismo ha aparecido en época relativamente reciente, circunstancia que permite la pregunta: ¿Qué ha pasado entonces con las generaciones anteriores a Jesús?;

2) Porfirio está interesado ante todo por encontrar una vía universal de salvación, que pueda ser aplicable a todos los pueblos y épocas de la historia;

3) a impulsos de este deseo, integra a Cristo en ese sistema y lo describe como una persona piadosa, que ha sido elevada a un estado inmortal.

Examinemos cómo orienta Porfirio su diatriba anticristiana en cada uno de estos tres aspectos.

Su argumento central contra el exclusivismo cristiano es que el acontecimiento que constituye la creencia central cristiana, la encarnación del Salvador del género humano, ocurre en un lugar concreto y en un preciso momento histórico, esto es, en Palestina, bajo los reinados de Augusto y Tiberio. ¿Cómo se atreven por tanto los cristianos a afirmar que su fe es universal? Esa pretensión supone que ha habido y hay personas que no han podido ni pueden abrazarla.

Esta objeción —que Porfirio aprovechó con toda su fuerza— aparece recogida en el fragmento 81 del *Contra los cristianos*, salvado en una epístola de San Agustín<sup>102</sup>. Según él, este problema de exclusivismo existe sólo en el caso del cristianismo y no en otras religiones con pretensiones de universalismo, como los cultos de Mitra e Isis.

Porfirio responde con esta objeción al argumento que había desarrollado la apologética cristiana en el sentido de que el judaísmo ha sido el precursor del cristianismo. Esta idea aparece ya en los escritos de San Pablo, cuando habla de la responsabilidad moral de quienes no han conocido la ley judaica<sup>103</sup> y del problema de quienes vivieron desde Adán a Moisés<sup>104</sup>. Por su parte, el mártir y apologeta Justino sale también, hacia mitad del s. II, al paso de esta objeción, diciendo que antes de que Cristo viniera al mundo había habido ya

102 SAN AGUSTÍN, *Epístola* 102, 8.

103 Cf. *Romanos* II 14-15.

104 Cf. *ibidem* V, 13-14.

muchos cristianos, es decir, hombres que habían vivido μετά λογού, de acuerdo con los dictados de la razón, que había sido dada a todo el mundo<sup>105</sup>.

Incluso no faltan textos cristianos en los que se defiende la idea de que Jesús vino a esta tierra en tiempos de Augusto, es decir en el mejor momento histórico, dado que su nacimiento coincidió con el comienzo del imperio romano. Entre ellos, cabe destacar a Melitón de Sardes, en tiempos de Marco Aurelio (161-180)<sup>106</sup>. Según él, el cristianismo trajo paz al mundo y hay que atribuir a los cristianos la prosperidad del imperio.

Otros, como Orígenes, habían explicado la teoría de que esa calma sobrevino para preparar al mundo en orden a la propagación del evangelio. Eusebio de Cesarea opinaba lo mismo y en su discurso, en cuatro libros, sobre la *Vida de Constantino*, a propósito de la conversión de éste, especulaba que la fe y el dominio del mundo entero eran una sola cosa:

*“Constantino fue el primero en proclamar que, así como Dios extendía su sola soberanía sobre todo, así él mismo, como único soberano del mundo romano, extendía su autoridad a toda la raza humana”*<sup>107</sup>.

Con respecto al segundo frente, según San Agustín, Porfirio mantenía que no había encontrado en ninguna creencia —india, caldea— un camino universal, pero que ese camino debía de existir, aunque él no lo hubiera podido identificar en ningún momento de la historia<sup>108</sup>.

Cuando Porfirio dice esto está pensando, de acuerdo con la filosofía neoplatónica, en una experiencia mística de unión con el Uno, por medio de la cual el alma se libera del mundo material. Pero no se puede olvidar que ese ideal está abierto solamente a una pequeña elite. De ahí su esfuerzo por querer salvar la actualidad de los oráculos extendidos por el mundo mediterráneo, objetivo que persigue su obra *Filosofía de los oráculos*.

Tanto él mismo como Celso abogan por un universalismo —es decir, un sincretismo—, que presentan con dos matices diferentes. Mientras para Celso consistía en el mantenimiento de los cultos tradicionales a los dioses paganos, que tenían diversas manifestaciones según el país y los pueblos —es decir, ese universalismo se encuentra ya dentro del politeísmo—, para Porfirio, el camino universal existe fuera de éste, es decir fuera de las tradiciones religiosas de las diferentes naciones.

105 JUSTINO, I *Apología* 46.

106 Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* IV 26.

107 EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino* II 19.

108 Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* X 32.

¿Hasta qué punto esta evolución responde a la tendencia hacia el universalismo de la cultura en general, en esta época? No se puede deducir del conocimiento indirecto que tenemos de sus ideas. No obstante, se puede afirmar que la política del emperador Aureliano (270-275), que fomentaba el culto al *sol invictus*, iba en la línea de alentar este sincretismo religioso<sup>109</sup>.

Ya Caracalla había dado pasos decisivos hacia este universalismo, concediendo el derecho de ciudadanía a todos los habitantes masculinos del imperio, en 212. La institución del culto al sol invicto como una religión universal por parte de Aureliano es otro importante eslabón en la prehistoria de la doctrina cristiana del imperio, forjada por Constantino y formulada por Eusebio de Cesarea en el capítulo citado más arriba de su vida de Constantino: “*un solo Dios, un solo imperio, un solo emperador*”<sup>110</sup>.

Pero volvamos a la década del 270, en la que se aprecia ya este principio sincretista en toda su fuerza, que repercute en un nuevo modo de oposición al exclusivismo cristiano, muy diferente al de Celso. Ahora se trata, no ya de aislar a los cristianos, sino de exigirles que, si son capaces, se acomoden al ambiente que les rodea.

Según San Agustín —y con esto pasamos al tercer aspecto de la polémica planteada por Porfirio—, esta novedad se manifiesta en que ahora se está dispuesto a honrar a Jesús como a un ser que por su actitud piadosa ha merecido hacerse inmortal<sup>111</sup>.

Esta concesión, que a primera vista parece ser favorable a los cristianos, encierra múltiples trampas. En primer lugar, no cede ni un milímetro en su postura crítica, sino que refleja simplemente hasta qué extremos está dispuesto Porfirio a llegar, con tal de incorporar a su sistema ecléctico todas las formas de ser religiosas. Además, la inmortalidad de la que habla Porfirio no es aquella en la que creen los cristianos. Finalmente, se cuida escrupulosamente de trazar una línea divisoria entre Jesús y sus secuaces.

En efecto, el reconocimiento a Jesús está lleno de reticencias: de una parte, Porfirio asegura que la condena de Jesús había sido legal y dentro de los límites de la tradición religiosa, tanto judía como greco-romana; de otra, el

109 Una tendencia, de otra parte, que se observa en todos los momentos de la historia de Roma, respetuosa con las convicciones religiosas de los pueblos conquistados para el imperio.

110 Este es el tenor de todo el capítulo 19 del libro II sobre la vida de Constancio, citado más arriba.

111 En la *Ciudad de Dios* XIX 23, SAN AGUSTÍN describe cómo, para esta valoración de Cristo, Porfirio se sirve del testimonio del oráculo de Hécate, una diosa griega de origen cario, cuyo culto en Asia menor está atestiguado ya en el s. VII a. C.

juicio favorable hacia él es pronunciado en la actualidad por un oráculo pagano respetable, como el de Hécate.

Este oráculo no acepta la inmortalidad de Jesús en términos cristianos. El recurso a él como argumento de autoridad, supone por el contrario una negación tácita de la resurrección corporal de Jesucristo. La fe en la resurrección entre los griegos se limitaba a la existencia continuada de un alma desprovista de cuerpo, a excepción de los estoicos que la rechazaban de plano. El oráculo de Hécate acentuaba, por tanto, la separación del cuerpo de Jesús de su alma.

En el mundo griego, por ejemplo en el oráculo de Delfos, sus declaraciones eran muchas veces, no siempre, un requisito previo para que un ser humano fuera declarado inmortal; era el caso de los héroes que por algún servicio especial a la *polis* —legislador o guerrero, más adelante por otras razones, por ejemplo su piedad o virtud en general, con el tiempo también los emperadores a su muerte—, eran premiados con el don de la inmortalidad.

Por tanto, esta declaración de Jesús como una persona extremadamente devota, no era inusual, pero Porfirio no admite la autoridad de las escrituras cristianas, que según él están “contaminadas e inmersas en el error”. En efecto, hablan de él, no como de un hombre piadoso, sino como de un Dios único<sup>112</sup>.

Pero la crítica de Porfirio a los cristianos va aún más allá —según San Agustín, en ese mismo lugar— porque el mismo oráculo de Hécate describe el error en que han incurrido los seguidores de Jesús. Al pretender realizar un culto exclusivo se convierten en unos insensatos, que han recibido el “don” de ignorar a los dioses. Por eso, aunque su dios era devoto, está al frente de una caterva de locos.

Así, los cristianos no se encuentran menos aislados y alejados de la realidad teológica, que lo habían estado en el discurso totalizador de Celso, pero se les había asignado un lugar en el cosmos religioso, por más que sus creencias fueran aberrantes.

En resumen, Porfirio tenía a los cristianos por personas ignorantes e impías, sus creencias eran rechazables, su repulsa de los dioses intolerable y digna de castigo. Sin embargo, su presencia debía aceptarse como un dato vital. Su exclusivismo, por rechazable que fuera, debía admitirse como una realidad de hecho. Esto no significaba que fuera aceptable, porque Porfirio juzgaba ese rechazo de los dioses como erróneo y nocivo. Sólo en este contexto la locura cristiana, expresada en ese exclusivismo religioso, había lo-

---

112 SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, *ibidem*.

grado un reconocimiento de existencia dentro del panorama teológico de la época.

#### e) De Celso a Porfirio

¿Qué había cambiado entre la de Celso y Porfirio? Muchas cosas, tanto en la vida política del imperio romano, como en el seno de la Iglesia. Para el primero, la situación se había dramatizado. La edad de oro de los Severos (193-235) había dado paso a dos generaciones de caos, durante las cuales se había difundido una mentalidad de escepticismo total, fomentado en buena parte, sobre todo, a través de pensamientos como éste de Marco Aurelio:

*“El mundo es un escenario, la vida un juguete; disfrázate y juega tu papel; pero destierra cualquier pensamiento serio; si no, arriesgas que el corazón te reviente”<sup>113</sup>.*

La Iglesia, por el contrario, había experimentado, a pesar de la persecución de Decio, un constante crecimiento en dos aspectos: número de creyentes y respetabilidad. Como consecuencia, hacia el 270 había alcanzado una presencia permanente y poderosa en el mundo mediterráneo, de modo que no tenía ya que temer por su supervivencia.

Este dato de hecho enfrenta a los críticos paganos a una situación delicada: cómo compaginar el persistente, exclusivo universalismo confesado y propagado por los cristianos, dentro de la vida religiosa pluralista del imperio. Al conferir, tanto Porfirio como los oráculos, el *status* de inmortalidad a Jesús se adaptan totalmente al espíritu de la época, desde mediados hasta el final del s. III, por tanto se resignan a reconocer que la Iglesia existe y además es una realidad permanente.

Antes, Celso manifestaba su esperanza de que los cristianos volvieran a ser razonables; Porfirio ha renunciado a esa ilusión. Ambos coinciden, sin embargo, en que los cristianos están engañados y sólo en base a esa especie de alucinación forman parte del paisaje religioso.

¿Cómo había sido posible que Jesús —que, según Porfirio, había sido condenado con razón por jueces que pensaban correctamente— hubiera pasado a formar parte del número de los inmortales piadosos?

La respuesta a esta pregunta está en que, mientras para Celso Jesús era un mentiroso y un mago, Porfirio, aunque no todo lo que dice de él sea positivo

113 *Epigrama de Palladas*, en *Anthologia graeca*, libro X 72. Cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge<sup>2</sup>, 1968, p.11.



—es ignorante, puesto que desconoce el proceso digestivo<sup>114</sup> y mentiroso, ya que asegura que no va a acudir a la fiesta de los tabernáculos y sin embargo asiste a ella<sup>115</sup>—, desea asimilar dentro de su filosofía el mayor número posible de los elementos religiosos existentes.

Ya en su juventud Porfirio creía que el dios de los judíos había sido una divinidad poderosa, que gobernaba el mundo por Él creado tan bien como los otros dioses. Su obra *Filosofía de los oráculos* contiene uno en el que Apolo declara, precisamente eso<sup>116</sup>.

El judaísmo ha caído en gracia finalmente. Esto parece haber ocurrido a lo largo de la dinastía de los Severos, a principios del s. III, si se presta fe a la *Historia augustea*. Las religiones extranjeras parecen ya no ser, como antes, una traición a la fe tradicional pagana. Por ejemplo, los oráculos que Porfirio cita a propósito de Jesús parecen reflejar una mayor tolerancia ante los elementos judaicos del cristianismo.

Sin embargo, para los seguidores de Cristo, Porfirio no tiene ninguna simpatía: Cristo es el santo patrón de una muchedumbre de locos. Estos han cortado por completo con la piedad que caracterizaba al inmortal Jesús. Por eso tiene razón San Agustín cuando afirma, como hemos visto, que la alabanza de los oráculos a Cristo, no era un obstáculo, sino una ayuda a la crítica de Porfirio a los cristianos.

Según esta interpretación de San Agustín, un buen pagano tiene motivos para admirar a Cristo pero ningún deseo de hacerse cristiano: lo admira como hombre, pero no como dios, sin rendirle culto como Dios supremo. Esto naturalmente era un rechazo a la idea cristiana de que otros dioses no eran dignos de culto. Se trata, pues, de un argumento en contra de la exclusividad cristiana. Incluyendo a Cristo en la compañía de los inmortales, le promueve pero al mismo tiempo le quita su estado de Dios único. Éste es un paso importante en la polémica anticristiana.

En efecto, es un punto indicador de la gradual convergencia entre la fe cristiana y lo que los paganos estaban en condiciones de encontrar aceptable. El hecho de que dos décadas tras la persecución de Decio un oráculo como el de Hécate reconociera la piedad y la inmortalidad de Jesús no es una pequeña evolución.

---

114 Cf. *Mateo*. XV 17-18.

115 Cf. *Juan* VII 8-10.

116 Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIX 23.

Pero hay otras convergencias. Por ejemplo, el universalismo de la fe, sea cualquiera el camino específico que adopte, no es ajeno a algunos pensadores cristianos, que admitían la posibilidad de salvarse, fuera del evangelio; por ejemplo, todos aquellos que habían vivido antes de Cristo. Aunque el cristianismo no se encontrara actualmente en la religión pagana, se le podía encontrar en Platón. En definitiva, algunos aspectos de la doctrina cristiana eran universales, en el sentido de que era posible encontrarlos fuera de la específica revelación del evangelio.

Como pone de relieve J. W. Harris, a este respecto se detectan también convergencias, a primera vista sorprendentes. En efecto, en torno a la polémica de la aparición tardía de Cristo, nos encontramos con cristianos que afirman que su venida durante el reinado de Augusto fue una circunstancia afortunada, tanto para la fe como para el imperio. Y precisamente al poner en relación la prosperidad del estado con la forma correcta de culto, estos pensadores cristianos tenían más puntos de contacto de lo que pensaban con perseguidores como Decio, que con sus colegas paganos. Pues mientras estos últimos eran irreconciliables con el ideal cristiano, el primero perseguía, si bien de manera equivocada, precisamente ese objetivo<sup>117</sup>.

Finalmente, la pasión de Porfirio por unir la filosofía platónica con la religión popular en un sistema coherente, era precisamente el deseo de filósofos cristianos como Justino y Orígenes. Como consecuencia de esta aproximación, el cristianismo reclamaría para sí lo más noble de la filosofía pagana, pretensión que Juliano combatirá con toda vehemencia.

De Celso a Porfirio había desaparecido, pues, el problema de la discriminación social. De una parte, los cristianos se han integrado por completo en la sociedad pagana, de otra se ha permitido su rechazo de los dioses. Al mismo tiempo, el sincretismo religioso de los Severos, y más tarde de Aureliano, proporcionó un contexto marcadamente diferente al que existía en tiempos de Celso. Tendencias políticas y filosóficas se movían en la dirección de un universalismo y sincretismo religioso. La búsqueda por parte de Porfirio de una única solución en este terreno corría en paralelo con el culto universal al sol invicto propagado por el emperador Aureliano.

El ambiente sincretista y la creciente influencia de la Iglesia exigían nuevas estrategias en la polémica anticristiana. El talante de la crítica de Porfirio equivale a un intento —desde luego, duro y agresivo— de asimilación parcial y limitada ¿Podía presentarse a Cristo — si bien, no la religión por él inspi-

---

117 Véase J. W. HARGIS, *o. cit.* p. 89.

rada— como uno más de los miembros de la gran familia de sistemas de fe mediterráneos? Porfirio parece haber pensado esto. Cien años antes, un grado tal de aceptación habría sido impensable.

Esta legitimación representa un cambio a lo largo del s. III, desde el discurso de exclusión radical por parte de Celso, hasta una retórica más flexible de asimilación. Pero es importante comprender que este cambio no representa una aceptación del exclusivismo cristiano, si no más bien otro modo de rechazarlo. Esta táctica difiere de la de Celso en que establece el límite, no tanto entre cristianismo/paganismo, como entre Cristo —integrado en el sistema pagano/ cristianismo, es decir propone un traslado de la frontera entre dos mundos irreconciliables.

Quizás llama la atención a un lector moderno que la oposición de Celso parece a primera vista más radical, profunda y sistemática que la de Porfirio. Esa impresión desaparece si se tiene en cuenta que la crítica de este último procede de un mayor conocimiento de la Sagrada Escritura, el núcleo central de la doctrina cristiana, a la que ataca de una manera más directa y racional.

#### **f) Pervivencia de Porfirio**

Algunos autores, comenzando por v. Harnack, se empeñan en salvar a Porfirio diciendo que fue el primero que distinguió entre Cristo —por el que sentía una secreta estima— y los cristianos. Esto no parece ser objetivo, porque del conjunto de los fragmentos que conservamos de su obra se puede concluir que cada uno contiene un juicio de valor y que éste es desfavorable, tanto para uno como para otros, puesto que se traduce en sarcasmo, indignación y partidismo a favor de la tradición pagana y de la ley establecida.

La réplica cristiana —prueba de que la obra de Porfirio era conocida y produjo sus efectos— tardó mucho menos que la reacción de Orígenes a la obra de Celso, y consistió, aparte del *Apokriptikón* de Macario Magnes, un autor del s. IV, del que procede, como ya hemos apuntado, el mayor número de fragmentos textuales conocidos de Porfirio, al menos en otras tres obras cuya noticia ha llegado hasta nosotros.

La primera corrió a cargo de Metodio, obispo de Olimpia (+ 311), probablemente en un solo libro. Luego vinieron los grandes trabajos de Eusebio de Cesarea (~260-~340), en 25 libros, y de Apolinar de Laodicea (310-~390), en 30 libros. Estas obras, que al parecer contenían muchas citas de Porfirio, a la manera del *Contra Celsum* de Orígenes, se han perdido en su casi totalidad.

Aparte de esta cadena de reacciones, cuyo alcance nos es desconocido, la obra de Porfirio tuvo un eco de por sí elocuente: a partir de este momento, hubo un nuevo argumento que se planteó una y otra vez en las obras de los apologetas cristianos; a saber, la presunta incoherencia en los relatos evangélicos. Esta cuestión estuvo presente en algunas de las homilías de San Juan Crisóstomo sobre el evangelio de San Mateo, en la carta 120 de San Jerónimo y sobre todo en el tratado de San Agustín *De consensu evangelistarum*. En la misma línea fue la literatura de *Quaestiones*, que tuvo una gran actualidad en los medios cultos a partir del s. IV, en las que se discutían los problemas difíciles que planteaba la Revelación.

Se le tuvo a Porfirio desde el principio como a un enemigo de Dios —*hostis Dei*—, un adversario de la verdad—*ueritatis inimicus*—, un maestro de artes execrables: *sceleratarum artium magister*. San Agustín, al salir al paso de algunas de sus opiniones, en la *Ciudad de Dios*, le califica de *Christianorum acerrimus inimicus*, aunque no pasa por alto su grandeza y profundidad filosóficas, llegando a decir de él que fue *philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum*<sup>118</sup>.

Otros juicios sobre Porfirio no son tan respetuosos. San Jerónimo lo califica de estúpido calumniador (*Epístola* 130, 14), ignorante (*Commentarium in Daniele* I 1), blasfemo (*Comentarium ad Matheum* XXIV 16 ss.), pérfido (Prólogo al *Commentarium in Galathas*), si bien no deja de reconocer en el mismo pasaje que era inteligente.

Lo cierto es que este hombre, que quería ser simple mensajero de la doctrina de Plotino, pero en realidad se interesaba más por cuestiones de ética práctica que por la especulación filosófica, fue un fuerte punto de referencia, no sólo para la apologética cristiana, sino para la historia de la cultura. El conjunto de su obra —77 títulos que nos lo muestran como un filósofo neoplatónico de grandes cualidades pedagógicas y buen conocedor de la historia en general, también de la sagrada— lo convirtió en un puente sólido entre Oriente y Occidente, así como en vehículo eficaz para la transmisión de la filosofía griega a la cultura latina tardía, tanto religiosa (Agustín, Jerónimo) como profana (su discípulo Jámblico, Macrobio, Boecio, Casiodoro).

La presencia de Porfirio se aprecia de una manera masiva a finales del s. IV y comienzos del siguiente (354-430), en el pensamiento y la obra de San Agustín, quien desempeña de un cierto modo el mismo papel que había jugado Orígenes frente a Celso.

118 Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* VII, 25; VIII 12; XIX 22, respectivamente.

Pero esta vez, ya en un mundo cristianizado, al menos aparentemente, el obispo de Hipona se enfrenta a los paganos desde una posición de ventaja que le lleva, no tanto a polemizar, como había hecho Orígenes, cuanto a sacar el máximo partido posible de los puntos de contacto de la teología católica con la filosofía clásica, concretamente la escuela platónica.

De aquí parte su actitud ante Porfirio, cuyo tratado *Contra los cristianos* parece no haber conocido<sup>119</sup>, hecho que explicaría en buena parte el respeto, no exento de crítica, con el que habla de él en numerosos pasajes de su obra literaria, sobre todo en su monumental *Ciudad de Dios*.

El plan de esta obra, que sólo en parte persigue un fin apologético, enfrenta a su autor con la filosofía pagana a partir del libro VIII<sup>120</sup> y, entonces, lo hace consciente de que, concretamente los platónicos, profesan una buena parte de las doctrinas cristianas, como la inmortalidad del alma, la creación del mundo por Dios, la existencia de una Providencia que gobierna el universo, la aspiración a una felicidad (*beatitudo*) en la otra vida<sup>121</sup>.

Estos filósofos, que son casi cristianos —se pregunta San Agustín—, ¿pueden proporcionar el acceso a la ciudad de Dios, es decir, ofrecen a sus seguidores un camino seguro de salvación?

La respuesta es negativa porque la teología platónica, como la de todos los demás paganos, no se limita al culto de un solo Dios inmutable (*unus immutabilis deus*), sino que admite el politeísmo (VIII 1).

Es cierto que Platón piensa que todos esos dioses son buenos (VIII 13), pero San Agustín argumenta que en la teología de Platón existen también los llamados dioses malos —los que deben ser calmados con sacrificios o encuentran su complacencia en los juegos escénicos— y esos no son tales, sino

119 Es éste un tema muy debatido, pero por sí mismo explicaría la benevolencia de San Agustín, quien lo califica en un pasaje de su obra a la vez como “*el más sabio de los filósofos, aunque el más acérrimo enemigo de los cristianos*” (*Ciudad de Dios*, XIX 22). A este respecto, puede verse AUGUSTINUS, *Ciuitas Dei*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, 33-37, Desclée de Brower, París, 1959-60, 34, pp. 508-509.

120 Según diferentes testimonios del propio autor —por ejemplo, *Retractationes* II 43 (70), en *Oeuvres de Saint Augustin*... 12, 522-23, o *Epístola* 184 A, en J.-P. Migne PL XXXIII 791— los diez primeros libros tienen como objetivo probar que el paganismo no sirve para alcanzar ni la felicidad terrena ni la eterna: los cinco primeros, rechazan a quienes pretenden que para alcanzar la bienaventuranza en la tierra es necesario dar culto, no a un solo Dios sino a muchos y los cinco siguientes a los que afirman que la salvación eterna se logra gracias a los demonios y las diferentes divinidades. De ellos, los tres últimos rebaten a los filósofos famosos, sobre todo a los neoplatónicos.

121 En realidad, como veremos a continuación, el verdadero debate filosófico no comienza más que en el libro octavo.

demonios, utilizando la terminología cristiana (VIII 14). Los equipara, siguiendo asimismo una interpretación cristiana tradicional, a los ángeles caídos y su príncipe es el diablo (VIII 22); de manera análoga, identifica a los dioses buenos de Platón con los ángeles (VIII 24). Todo esto significa que ambas doctrinas, la cristiana y la platónica, tienen la misma idea de Dios y los seres celestiales y diabólicos. Aunque con diferente concepción y nomenclatura, las dos hablan de las mismas cosas (IX 19. 23).

Persiste, sin embargo, el problema de que los discípulos de Platón no se oponen al culto que los hombres prestan a dioses y demonios. Este culto está motivado porque estos seres se encuentran entre Dios y los hombres y se les adjudica el papel de intermediarios. San Agustín, sin embargo, les niega esa función, porque son hostiles a Dios, ya que ellos mismos son impuros y, por tanto, no pueden limpiar el alma humana y prepararla para el conocimiento supremo (VIII 22; IX 18).

Por tanto, el culto a los demonios, como la magia, no tienen ninguna eficacia salvadora. Al contrario, los demonios cortan el camino hacia la felicidad, mucho más que lo muestran (IX 15. 18).

Tampoco los ángeles buenos desean que se les tribute culto, ni lo merecen (IX 23; X 1. 7); es verdad que son siervos y mensajeros de Dios (X 15), pero no pueden ser mediadores entre Dios y los hombres. Eso solamente puede serlo Cristo, que es al mismo tiempo Dios y hombre (IX 15).

Como se aprecia, a lo largo de los libros VIII-X, con un modo de argumentar que responde a la genialidad en la concepción de esta obra monumental, que no podemos describir aquí, San Agustín señala coincidencias y diferencias entre platónicos y cristianos, de las que vale la pena señalar tres:

1) Tanto para unos como para otros el fin supremo consiste en gozar de Dios (*frui Deo*) y llegar a la patria (X 26. 29). Su aspiración por tanto no es otra que la unión con los dioses y ángeles buenos en la ciudad de Dios. De este modo se identifica la patria platónica (*mundus intelligibilis*) con la cristiana (*civitas caelestis*). Por el contrario, la *civitas terrena* de San Agustín no se puede equiparar al *mundus sensibilis* platónico, porque mientras en el pensamiento platónico los dos mundos no se confrontan desde una perspectiva ontológica —son modelo y reproducción—, las dos ciudades agustinianas se encuentran en clara contraposición.

2) Platónicos y cristianos ven la necesidad de un mediador entre Dios y los hombres. También creen que los demonios están sometidos a los afectos y son malos (VIII 13. 17). Por eso, al menos los máximos exponentes del neoplatonismo, Plotino y Porfirio, mantienen una actitud crítica frente al culto a

los demonios, teurgia y magia, prácticas todas ellas con las que se recurre a la mediación de los demonios, y admiten que tienen una eficacia muy relativa (X 9-11). No las desaconsejan, por no indignar al pueblo sencillo, dado que éste les atribuye un papel importante en su religiosidad y, de otra parte, no quieren dejar el éxito entre las masas a los que mantienen doctrinas más materialistas que las suyas propias (VIII 22; X 1. 3. 27).

3) Uno de ellos, Porfirio, ha visto que sólo el espíritu paterno (*patrikós noûs*, *paternus intellectus*) puede conducir a los hombres al último fin, a la suprema comprensión (X 23. 28). Ahora bien, según la filosofía platónica, esta suprema inteligencia no entra en contacto con los hombres (X 24. 28) y por eso tienen que ser los hombres mismos quienes se preocupen de conseguirla. En esta vida, este objetivo sólo pueden lograrlo algunos intelectuales, bien adiestrados en la filosofía y por breves espacios de tiempo (IX 16; X 29).

Los no intelectuales, por tanto, son incapaces de lograr ese fin último por sus propias fuerzas, mucho menos si los platónicos les abandonan a la mediación de los demonios. Éstos, en su maldad, son miembros de la *civitas diaboli* y no sólo impiden que los hombres que a ellos acuden formen parte de la *civitas Dei*, sino que, con su príncipe a la cabeza, los atraen a su comunión.

San Agustín acusa a los platónicos de ser responsables, precisamente por su doctrina sobre los demonios, del error de las masas (X 1. 3. 27) y, por tanto, de que éstas formen parte de la *civitas diaboli*. Esa culpa es más grave aún porque reconocen la meta, pero llevan a los hombres por el camino equivocado (X 27. 32). Además, no han modificado su postura después de que Cristo se ha revelado como el verdadero mediador (X 28-32)<sup>122</sup>.

En este proceso argumentativo, San Agustín se apoya, como decimos, en dos representantes del neoplatonismo —Plotino<sup>123</sup> y Porfirio— a partir de cuyas obras descalifica el presunto papel de mediadores de los demonios y demuestra que el único que desempeña ese papel es el hijo de Dios encarnado<sup>124</sup>.

122 En su tratado *De vera religione* 3-5 expresa su convencimiento de que, si Platón hubiera vivido después de Cristo y hubiera conocido su influencia en la humanidad, habría reconocido su papel de mediador. Sus discípulos, que habían tenido esa oportunidad, no la habían aprovechado.

123 Alusiones al emanantismo que Plotino, a quien califica de excelente discípulo de Platón, expone en sus *Enneadas* se encuentran en IX 10. X 2. 14. 16. 23.

124 En X 22-24 llega incluso a cristianizar su doctrina, afirmando que ambos creen en la pluralidad de personas en la divinidad y Porfirio en la Encarnación de Jesucristo, si bien le reprocha no haber querido admitir por orgullo su papel de mediador.

A quien tiene más presente de los dos es, sin duda, a Porfirio y lo primero que llama la atención es su indulgencia hacia él, quizás porque la lectura de su obra le había ayudado, cuando aún se encontraba lejos de la fe, a la comprensión de algunos dogmas cristianos<sup>125</sup>. Del uso que hace de sus ideas en este punto de *La ciudad de Dios* se desprende que conoce su tratado *De regressu animae* y la *Epístola a Anebon*<sup>126</sup>, cuyas citas le sirven para desmontar el culto a los falsos dioses<sup>127</sup>.

Aparte de estos pasajes, de los que se sirve en los libros VIII-X, se aprecia que la doctrina de este filósofo está muy presente en otros momentos, en los que la argumentación de San Agustín se centra ya en la descripción de la ciudad de Dios. Así, en el libro XIII, al hablar de la resurrección de la carne no puede dejar de citar a quienes niegan la posibilidad de que los cuerpos, como materia que son, lleguen a participar algún día de la inmortalidad del alma<sup>128</sup>.

Cuando más adelante, en el libro XIX, San Agustín condena el imperio pagano, vuelve a apoyarse en Porfirio, concretamente en su obra *Filosofía de los oráculos*<sup>129</sup>. No pasa por alto la afirmación del filósofo —que califica de impía— sobre la justicia de los jueces que condenaron a Jesús a muerte, pero a continuación pone de relieve a su favor que, como ya hemos visto, lo considera un dios, basándose en los oráculos de Hécate y Apolo<sup>130</sup>.

125 Por ejemplo, la primera vez que lo cita —VII 25— le aplica el calificativo de *philosophus nobilis*; en otra ocasión —X 11— reconoce su grandeza y justifica su modo de proceder al poner en boca de otros su fe en la intercesión de los demonios, tema sobre el que vuelve en X 19. Más adelante, en XII 21, achaca su postura ante la doctrina platónica de la metempsicosis —rechazo, o al menos limitación a seres humanos (XIII 19)— posiblemente al hecho de que haya vivido ya dentro de la era cristiana.

126 Tiene presente la primera, en X 9-10. 23. 26-32; la segunda, en X 11. 21. Esto no quiere decir que apruebe su actitud vacilante ante el culto a los demonios, que a veces defiende mientras otras parece rechazar (X 26-32), o su actitud negativa ante la materia muerta, incluidos los cadáveres de los santos (*Ibidem.*). En estos capítulos del libro X se aprecia cómo San Agustín da preferencia a Porfirio sobre Platón, porque mientras éste enseña la transmigración de las almas, incluso a animales, aquél habla de la vuelta al Padre de las que se han purificado.

127 Concretamente la teurgia —una vía de acceso directo a la divinidad, bien por éxtasis del hombre, bien por aparición del dios— y la magia en la que los dioses se hacen presentes indirectamente por medio de un instrumento material o humano (*medium*).

128 Tema que vuelve a salir en XXII 25-27, donde cita explícitamente a Porfirio.

129 Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIX 23.

130 No se ahorra el santo el comentario pertinente a este pasaje: se admira de que, ante la grandeza del Dios de los judíos corroborada por Apolo —“un dios que exterminará a quien sacrifique a otros dioses”—, no haya temblado Porfirio mismo: XIX 23.



Un nuevo motivo de controversia con el filósofo de Tiro aparece en el tema del fin del mundo con su consiguiente destrucción, inconcebible para un pensador platónico<sup>131</sup>. San Agustín aduce en contra múltiples testimonios de la Sagrada Escritura, tomados tanto del Antiguo<sup>132</sup> como del Nuevo Testamento<sup>133</sup>, y afirma que la creación es caduca y que al final de los tiempos sobrevendrá el juicio universal.

Unida a esta desavenencia está la disputa final a propósito de la resurrección de la carne, que se produce en el libro XXII. Porfirio afirma que las almas, como espíritus que son, deben huir de la materia corporal, por tanto es absurdo pretender que resucitarán algún día junto con el cuerpo. En este punto a San Agustín le basta con aducir el discurso que el padre de los dioses pronuncia en el parágrafo 41 del *Timeo* de Platón<sup>134</sup>, en el que promete a todos la inmortalidad, es decir, les asegura que, a pesar de que son criaturas, se mantendrán incorruptibles.

De este modo, y este es el aspecto de la cuestión que nos interesa aquí, es a través de la *Ciudad de Dios* como la doctrina de Porfirio —si no su *Tratado contra los cristianos* que, como hemos dicho, parece no llegó a ser conocido por San Agustín— entró y se estableció en la controversia pagano-cristiana<sup>135</sup>, que mientras tanto había pasado ya por un nuevo capítulo.

En efecto, antes de que San Agustín concibiera la visión que describe en su gran obra, la oposición sistemática al cristianismo había continuado por unos cauces más peligrosos que los dos anteriores, por obra de Juliano, el último emperador pagano<sup>136</sup>.

131 Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XX 24.

132 Cf. *Salmo* 101 (102), 26-28.

133 Cf. *Mateo* 24, 35; *I Corintios* 7, 31; *I Juan* 2, 17; *II Pedro* 3, 10-11.

134 Ya lo había hecho anteriormente en XIII 16-17.

135 Bástenos hacer notar que la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS DE AQUINO analiza más un centenar de aporías escriturísticas procedentes de este autor.

136 No es cierto, sino solamente probable, que aún dentro del s. III haya que colocar las publicaciones del erudito CORNELIO LABEO, muy apreciadas por los paganos de la época que se interesaban por los orígenes de los cultos romanos y su significado filosófico. No nos son conocidas directamente, sino a través de citas de otros, sobre todo SAN AGUSTÍN y MACROBIO. El primero (*Ciudad de Dios* II, 11) dice de él que fue el hombre más hábil, el padre de todos en la ciencia sagrada. El segundo le utilizó a principios del s. IV porque en él encontraba muchos datos sobre las ceremonias sagradas paganas.

Lo cierto es que había escrito un opúsculo sobre el oráculo del Apolo de Claros, con el título: *De oraculo Apollinis Clarii*; el texto lo ha conservado MACROBIO (I 18, 21). Otra de sus obras se llamaba *De dis animalibus* porque, según él, hay dioses que surgen de las almas de difuntos que se habían sometido en vida a ciertos ritos.

---

Por estos indicios indirectos parece que LABEO se movía en el ámbito del neoplatonismo —interés por los ángeles y los demonios— y que tenía afinidades con PORFIRIO, con la diferencia de que, mientras éste había investigado la religión griega, aquél se limita al mundo romano. Esto se desprende de sus opiniones sobre la verdadera naturaleza de los penates y de sus conocimientos sobre la *disciplina etrusca*. Su campo era el de la erudición, como la había personificado ya Varrón en la cultura romana, con algunas consideraciones filosóficas y ciertas afinidades con la literatura de las controversias.

### CAPÍTULO III

#### EL EMPERADOR JULIANO

Con Flavio Claudio Juliano —César desde 355, proclamado emperador por sus tropas en febrero de 360 y único gobernante de todo el imperio desde noviembre del 361 hasta el 26 de junio de 363—, estamos ante una personalidad discutida apasionadamente a lo largo de los siglos<sup>137</sup>, quizás la más fascinante de la antigüedad tardía y sobre la que se mantienen aún hoy juicios y hasta teorías, no sólo dispares sino opuestas: mientras unos le definen como un monoteísta neoplatónico<sup>138</sup>, otros lo tienen por un politeísta tradicional<sup>139</sup> en lo religioso; para algunos se trata del monarca más liberal de su tiempo<sup>140</sup>, por el contrario se le ha caracterizado como un propugnador del imperio central a ultranza y por tanto reaccionario, tanto en su pensamiento como en su actuación política<sup>141</sup>.

La imagen que de él ha recibido la posteridad oscila entre la admiración que por él concibió el grupo de intelectuales formado por sus maestros y colaboradores, entre ellos notables escritores que no escatimaron el empleo de tonos panegíricos en torno a su figura<sup>142</sup>, y primero el miedo y enseguida, tras su muerte, la animadversión de toda la literatura cristiana que ha visto en él la

---

137 Para Voltaire, el hombre más grande que quizás haya existido, para A. Comte uno de los grandes retrógrados de la Historia.

138 A esta conclusión se llega tras leer la biografía de P. ATHANASSIADI-FOWDEN —*Julian and Hellenism: an intellectual Biography*, Oxford 1992—, quien resalta la exaltada tendencia de Juliano al centralismo religioso, simbolizado por el papel universal de Helios, el *deus invictus* y señor del imperio romano, de quien él mismo se sentía enviado.

139 Cf. R. B. E. SMITH, *Julian's Gods: religion and philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres, 1995.

140 Así piensa C. GÉRARD, *Contre les Galiléens*, Bruselas, 1995.

141 Ejemplos de esta actitud son su deferencia hacia Roma y Atenas, símbolos del tradicional centralismo, cuando se encontraba aún en plena lucha por el poder al comienzo del invierno de 361, así como su motivación, incluso cuando legisla a favor de las municipalidades: todo el mundo debe aceptar el poder supremo del dios Helios y su representante en la tierra, el emperador. Cf. LIBANIO, *Discurso XII* 83.

142 Entre los primeros, destaca ante todo LIBANIO, entre los segundos MAMERTINO y AMIANO MARCELINO.

personificación del demonio, o al menos uno de los personajes más funestos de la historia<sup>143</sup>. En medio habría que situar la muchedumbre de quienes asistieron escépticos, o al menos indiferentes, a su intento de restauración de la cultura helenística con su culto a los dioses paganos<sup>144</sup>.

Lo cierto es que en él, el primer griego —es decir, el primer helenista, tanto en el sentido de su origen, como de su mentalidad y formación cultural— que detentó el poder imperial, se funden el intelectual, que busca y esgrime argumentos con los que oponerse al avance cristiano, y el hombre de acción, que tiene en su mano todos los resortes del poder para combatir a sus adversarios.

Por eso, su llegada al trono suscitó una oleada de entusiasmo en muchos ciudadanos romanos, pesimistas ante la decadencia imparable del imperio<sup>145</sup> y atormentados por la evolución de la actitud oficial ante la religión<sup>146</sup>, sobre todo si se tiene en cuenta que este emperador se presentó como conciliador, al amparo de la ley, si bien, como hemos de ver, desde el primer momento fue un decidido adversario del cristianismo.

Su oposición a la nueva religión fue no sólo intelectual, sino también práctica y presentó, en una carrera contra el tiempo, múltiples facetas a ambos niveles. En el terreno político promulgó, en cuanto le fue posible, decretos por los que restauraba el paganismo tradicional, a la vez que abolía las medidas favorables al culto cristiano promulgadas por sus predecesores. De su aversión filosófica a la nueva religión da fe el conjunto de su obra, sobre todo el tratado *Contra los galileos*, en el que vuelca todo su odio hacia el cristianismo, al que degrada a un fenómeno de reducida envergadura geográfica y

143 Hacia 365, GREGORIO NACIANCENO, que había sido condiscípulo suyo en Atenas, vuelca denuestos de todo tipo sobre él. Por ejemplo, en su discurso IV, también conocido como *I Invectiva contra Juliano* 1 (cf. J.-P. MIGNE, PG 35, 531-32), dice de él que fue un tirano, un apóstata que difundió por el mundo furor y amenazas, a la vez que profería iniquidades contra el Altísimo. Y más adelante, en la misma obra le interpela: “*como perseguidor sigues los pasos de Herodes, como traidor los de Judas, sólo que tu no das muestras como él de tu arrepentimiento con una soga. Como asesino de Cristo imitas a Pilatos, como enemigo de Dios a los judíos: ibidem* 68 (cf. J.-P. MIGNE, PG 35, 589-90).

144 Entre ellos habría que situar a la población de Antioquía o la de ciudades de Capadocia, como Cesarea y Constancia. Su relación con la primera es el telón de fondo del *Misopogon*, un escrito en el que Juliano vuelca su indignación apasionada ante la actitud hacia él del senado y el pueblo antioquenos, cristianos en su mayoría.

145 Sobre las esperanzas depositadas en Juliano como salvador de la humanidad, véase P. ATHANASSIADI, *o. cit.*, p. 81.

146 Inscripciones de la época saludan el nuevo soberano como *liberator romani orbis, templorum restaurator, restitutor romanae religionis*. Cf. *ibidem*, p. 110, n. 113.

étnica, puesto que, según él, se limitaba a Palestina e interpelaba exclusivamente a los judíos<sup>147</sup>.

Su figura de último emperador pagano nos proporciona un testimonio único, verdaderamente clave, no sólo de la evolución de la polémica anticristiana, sino de los estertores del poder pagano, antes de su marginación como alternativa religiosa, y en definitiva como fuerza política, en la segunda mitad del s. IV.

Pero, para comprender mejor su personalidad y sus motivaciones íntimas, al emprender su empresa de restauración del imperio y de la cultura helenística, en busca de hacer realidad un ideal de teocracia centralizado en su persona, es necesario describir someramente la evolución de la institución imperial en las décadas inmediatamente anteriores a su reinado y su propia biografía.

## 1. LA INSTITUCIÓN IMPERIAL EN EL S. IV<sup>148</sup>

No es éste el lugar para describir el mecanismo de la tetrarquía, inventado por Diocleciano como solución para el agudo problema de la sucesión imperial, entre otras cosas porque duró apenas quince años, caracterizados por su inestabilidad y la proliferación de guerras civiles. Baste decir que la década, tras el asesinato de Aureliano en 275, había sido incapaz de crear un mecanismo estable, tanto para la identificación de candidatos a la púrpura, como para la ocupación del trono vacante.

Diocleciano, que subió al poder en 284, inició un intento innovador para proveer a ambas cosas. Su plan era nombrar junto a él un Augusto *junior* con el que compartir la responsabilidad del cargo en la otra parte del imperio. Cada Augusto estaría asistido por un César, una organización que permitiría dividir entre cuatro personas el gobierno y asegurar sin problemas la continuidad, cada vez que muriera un Augusto. La primera tetrarquía la compusieron Diocleciano y Maximiano, respectivamente en Oriente (E) y Occidente (O), mientras los Césares eran Galerio y Constancio Cloro.

147 Entre los especialistas no hay unanimidad a la hora de determinar si la motivación profunda de Juliano fue de naturaleza política —restaurar la institución republicana— o religiosa —el culto pagano—; de todo lo que exponemos en estas páginas se deduce más bien lo segundo. Esta conclusión se apoya, tanto en la personalidad profundamente religiosa del emperador, como en su forma de gobierno que, sometida a contradicciones y paradojas continuas, sólo presenta una línea coherente en su actitud frente al cristianismo.

148 En la descripción de la época seguimos en sus líneas generales a J. W. HARRIS, *o. cit.* pp. 93 ss.

Con una decisión sin precedentes, seguramente para dar una prueba fehaciente del funcionamiento del mecanismo, ambos Augustos abdicaron en 305. Los Césares pasaron a Augustos y fueron nombrados dos nuevos Césares: Maximino Daia (E.) y Severo (O.), quedando así constituida la segunda tetrarquía.

Teóricamente el sistema estaba basado en el mérito personal, independiente de la cuna o del éxito militar, y estaba pensado para aportar estabilidad a las caóticas circunstancias que con frecuencia acompañaban la desaparición de un emperador. Pero, por bien pensado que estuviera, falló ante las ambiciones dinásticas de Magencio, el hijo de Maximiano, y Constantino, el hijo de Constancio Cloro. Esta crisis surgió apenas un año después de quedar constituida la segunda tetrarquía.

Tras la muerte de Constancio en 306, los soldados proclamaron Augusto a Constantino en Britania, saltando por encima de la proclamación previa de César y sobre todo del ya nombrado César de Occidente, Severo. Por si esto fuera poco, Magencio se proclamó a sí mismo Augusto, mientras Severo recibió también la promoción. Las guerras civiles consiguientes introdujeron una era de inestabilidad que recordaba la mitad del s. III y hundieron la innovación en la ineficacia. Menos de quince años después de su instauración, la tetrarquía había muerto.

Al mismo tiempo, el comienzo del s. IV presenció un nuevo brote de la persecución de los cristianos, la llamada “gran persecución”. La inició Diocleciano mismo, al proclamar a lo largo de 303 y 304 una serie de decretos anticristianos. El primero se limitaba a separar a éstos de los privilegios de la clase senatorial y a la destrucción de libros y edificios<sup>149</sup>. En el último, todos los cristianos eran obligados a ofrecer sacrificios a los dioses. Aunque fueron numerosos los mártires, otros muchos cedieron. La persecución continuó hasta el 311, cuando Galerio, poco antes de su muerte, proclamó un edicto de tolerancia. Tras seis meses de calma, su sucesor Maximino reanudó la persecución a finales de 311.

Mientras tanto, en Occidente, Constantino consolidó su poder frente a sus dos rivales: Severo fue eliminado en 307 por Maximiano y su hijo Magencio; y este último fue derrotado en 312. La victoria de Constantino fue propiciada por las conocidas circunstancias, simbolizadas en el lema *in hoc signo vinces!*, que le llevaron a acercarse a los cristianos, si no a convertirse, y a promulgar en 313 el famoso edicto, por el que la cristiandad pasó a ser tolerada.

149 El tenor del edicto sólo se conoce indirectamente a través de las obras de LACTANCIO —*De mortibus persecutorum* 13— y EUSEBIO, *Historia de la Iglesia* VIII 2, 4.

Una serie de guerras civiles eliminaron a los demás rivales en el curso de los seis años siguientes, de modo que quedaron solos Licinio en E. y Constantino en O. En 324, tras un enfrentamiento entre ambos, el segundo derrotó al primero en Crisópolis, cerca del Bósforo, y así, hasta 337, Constantino quedó como único dueño de todo el imperio.

En las décadas siguientes a la victoria del puente Milvio, en octubre del 312, la cristiandad pasó de ser perseguida a ser tolerada, para después llegar a ser finalmente la religión oficial del estado a partir de 392, bajo el imperio de Teodosio I.

## 2. LA BIOGRAFÍA DE JULIANO

Juliano nació y creció en Constantinopla, a finales de 331, rodeado de este entorno histórico, es decir, mientras la balanza del poder se trasladaba del paganismo a la Iglesia. Para comprender su corto gobierno es crucial, por tanto, tener bien presentes estas casi tres décadas en las que el sueño de Constantino luchó por hacerse realidad. Los reinados de los hijos de éste, sobre todo Constancio (337-361), nos dan la clave de la evolución hacia el estado cristiano, que Juliano hizo todo lo posible por frenar.

Aquí no nos interesa estudiar el grado de sinceridad de la conversión de Constantino, sino la repercusión que las medidas políticas que adoptó tuvieron en el paso de una sociedad pagana a una cristiana. Algunas de ellas fueron inmediatas: favoreció a la Iglesia con exención de impuestos y subvenciones para reparación y construcción de templos. Dio jurisdicción a los obispos para algunos tipos de casos judiciales, por ejemplo la manumisión de esclavos. Cargos legales y causas judiciales contra los obispos debían ser tratados, no como antes ante tribunales civiles, sino eclesiásticos. Obispos que viajaban a concilios o volvían de ellos podían utilizar el correo público, que estaba normalmente reservado a los negocios oficiales.

En algunos aspectos Constantino no hacía nada nuevo garantizando esos privilegios, porque como *pontifices maximi* los emperadores paganos, desde Augusto, habían ejercido esos derechos en materias religiosas, dotando de recursos de todo tipo a los cultos de la religión oficial. Entraba dentro de la misma lógica, por tanto, que emperadores cristianos hicieran ahora lo propio con el cristianismo.

Pero en su conjunto estas medidas suponían sin duda un avance gradual del *status* del cristianismo respecto al que había tenido antes de la batalla del puente Milvio. No es que el paganismo dejara de estar presente en la vida ofi-

cial, pero esa presencia da la impresión de que no pasaba de ser simbólica. Contamos con algunos indicios, como por ejemplo la acuñación de moneda: continuaban representándose símbolos paganos, sobre todo el *sol invictus*, al menos hasta el año 321<sup>150</sup>, pero eso significa simplemente que, o bien Constantino no sabía que el Dios cristiano debía ser honrado con exclusividad, o que sabiéndolo se negaba a ignorar que la mayoría de sus súbditos continuaba siendo pagana y no quería provocarla, imponiendo una religión minoritaria. Lo más probable es esto último<sup>151</sup>.

En cualquier caso, este testimonio de la numismática, a la vez que nos habla de una pervivencia, aunque fuera gradualmente decayendo, de inscripciones paganas, sugiere que existió un periodo caracterizado por una política de coexistencia pagano-cristiana, al menos dentro del simbolismo imperial de Constantino.

Análoga coexistencia se nota también en otros campos. Por ejemplo, en su corte estaban presentes paganos, como Sopatros, junto al historiador cristiano Eusebio de Cesarea; el panegírico en honor de la victoria del puente Milvio sobre Magencio, redactado por un pagano, no cita para nada a los dioses, sino que termina con una oración al dios creador del mundo<sup>152</sup>. Por su parte, Eusebio en su *Tricennalis oratio*, veinte años más tarde, en 335, con ocasión del treinta aniversario de su nombramiento como Augusto, no habla de Cristo. Por tanto, también los discursos oficiales parecen fomentar la misma ambigüedad. Otro campo en el que se observa la misma actitud son los informes sobre la construcción y dedicación de la nueva capital en Bizancio, que fue renombrada Constantinopla. Aunque ese acontecimiento se había visto como una oportunidad de crear un centro independiente de la Roma pagana, la ciudad no se convirtió en un foco de civilización puramente cristiano.

En efecto, Constantino hizo construir un templo a la *Tύχη*, la protectora de la ciudad, y a Rhea, una antigua madre de los dioses, honrada en Bizancio durante siglos. Una estatua de *Tύχη* acompañaba a la efigie del emperador cristiano en el foro. Una presencia tan ostensible de creencias paganas permi-

150 A partir de esa fecha comienza la acuñación de monedas con el emperador que sube hacia el cielo en una quadriga con una novedad: la mano de Dios que se extiende hacia él desde las nubes.

151 El historiador EUSEBIO DE CESAREA —IV 18-20—, por ejemplo, cuenta que el emperador hacía recitar los domingos —*dies solis, dies Domini*— una oración a sus soldados que no presentaba dificultades para que cada uno la interpretara como dirigida al sol o a Cristo, según las convicciones de cada uno.

152 Cf. *Panegyricus Constantino dictus*, XXIV en *Panegyrici latini IX*, ed. «Les Belles Lettres», II 144.



te plantear la pregunta de si se trataba de cristianizar esos símbolos o de fomentar positivamente la ambigüedad.

De otra parte, hay señales evidentes de que Constantino se empeñó en la represión activa del paganismo, al menos en el último tramo de su reinado. Por desgracia esos indicios proceden de los relatos de Eusebio de Cesarea, quien claramente exagera el alcance de algunos puntos. Por ejemplo, su afirmación de que el emperador puso fuera de la ley todo sacrificio y culto a las imágenes da toda la impresión de que era un *Wunschgedanke* del autor mismo. Del mismo modo, su afirmación de que se prohibió el culto a las imágenes en Constantinopla, está en contradicción con lo que acabamos de afirmar.

Pero quizás sean correctas sus alusiones a que desaparecieron ciertos templos. En efecto, el emperador dio órdenes en el sentido de que se destruyeran algunos edificios paganos cuya existencia chocaba con las santas costumbres<sup>153</sup> y algunos otros fueran reemplazados por iglesias cristianas.

Además, la legislación conservada de tiempos de Constantino dio pasos para poner fuera de la ley algunas prácticas de culto pagano, como la adivinación. La prohibió en casas privadas, si bien en público estaban implícitamente permitidas: por ejemplo, ordenó que se consultara a los adivinos siempre que caía un rayo en el palacio real o cualquier otro edificio público. También proscribió la magia dirigida a las personas porque la consideraba perjudicial, mientras permitía la destinada a curar o a la agricultura. Esas medidas eran políticamente justificables, pues pocos paganos podían estar contra la prohibición de un arte al que muchos consideraban como al menos potencialmente nocivo para ellos.

Las medidas de Constantino contra el paganismo fueron aumentando, desde una aparente tolerancia durante la primera década hasta el comienzo de la represión en el último tiempo. Una carta de comienzos de su reinado pone de manifiesto esta ambigüedad, compuesta de una tolerancia política y una intolerancia personal<sup>154</sup>.

A pesar de esa tolerancia en la superficie por el culto pagano, estaba claro que lo ponía de lado, incluso en algunas ocasiones por la fuerza, cuando los intereses de ambas religiones chocaban. Estos choques fueron aumentando en frecuencia y en magnitud a lo largo del reinado de sus hijos.

---

153 Por ejemplo, los lugares de culto a Afrodita que estaban unidos al ejercicio de una prostitución de carácter sagrado en el Líbano.

154 Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino* 2, 60.

El mayor de ellos, Constantino II murió en 340, tres años después que su padre; la muerte de Constante en 350, dejó a Constancio como único señor. Éste en particular fue dando pasos hacia la represión del paganismo: puso fuera de la ley los sacrificios, bajo pena de muerte, y en 346 mandó cerrar los templos paganos. Se discute hasta qué punto estos decretos fueron forzados y sobre todo observados, pero lo cierto es que fue más duro que su padre en la supresión del culto a los dioses.

Durante su reinado se hicieron populares las intervenciones cristianas contra los paganos: en Cesarea de Capadocia, por ejemplo, el populacho destruyó los templos de Zeus y Apolo. Más tarde Juliano, ya en el poder, castigaría a esa ciudad por haber tenido la osadía de destruir el templo a *Τύχη* durante su propio reinado y la purga a la que sometió a la corte, a su llegada a Constantinopla, incluyó a aquellos que se habían enriquecido con el robo de los templos durante el reinado de Constancio<sup>155</sup>.

Pero, a pesar de todas esas medidas oficiales, el paganismo estaba lejos de desaparecer; sólo la legislación no podía destruirlo, como había sido imposible acabar con el cristianismo empleando el mismo método, en los siglos anteriores. A pesar de todo, continuaban haciéndose sacrificios públicos en algunas ocasiones, como sabemos por algunas fuentes históricas de la época<sup>156</sup>.

En este ambiente enrarecido de represión, comenzado por Constantino y acelerado por Constancio, se forjaría un importante aspecto de la actitud hostil de Juliano respecto a los cristianos.

Ésta es, a grandes rasgos, la situación en la que el futuro emperador creció y creyó estar en condiciones de cambiar. Si la marea cristiana se habría parado, o al menos habría subido más lenta, en el caso de que hubiera vivido más tiempo, es una de las incógnitas más apasionantes para la historiografía de la antigüedad tardía.

Los hechos de su biografía nos son bien conocidos por su propia obra y por los escritos de varios historiadores contemporáneos, ante todo Amiano Marcelino, Libanio y Eusebio.

Hijo de Julio Constancio, hermanastro de Constantino, tenía cinco años a la muerte de éste en 337. Pocos meses después, una purga de muchos miembros de la familia del gran emperador, movida por su hijo mayor Constancio,

---

155 Así lo creen, entre otros, LIBANIO, *Discurso* XVIII 23.

156 Cf. AMIANO MARCELINO, *Res gestae* XIX 10, 4.

reducía las posibilidades de una inmediata carrera política a los miembros supervivientes de la stirpe.

El padre de Juliano fue asesinado, así como otros ocho miembros de la familia imperial. Juliano mismo fue perdonado, junto con su medio hermano Galo, gracias a su juventud. De sus escritos posteriores se desprende que Juliano consideró culpable a Constancio de la muerte de su familia<sup>157</sup>.

Pasó su primera infancia, por disposición del emperador Constancio, en la ciudad de Nicomedia, en la Bitinia, situada al NO del Asia menor; primero, bajo la tutela del obispo arriano Eusebio y un año después, cuando éste pasó a Constantinopla en 344, de Mardonio, que ya había sido tutor de Basilina, la difunta madre de Juliano.

A partir de los diez años tuvo que trasladarse a la fortaleza de Macellum, una propiedad de la familia de Constantino situada en Capadocia, cerca de la ciudad de Cesarea, donde vivió en un exilio relativamente lujoso, del que volvería cuatro años más tarde, para comenzar su educación en los foros de retórica más famosos del momento: Constantinopla (348), Nicomedia (351), Pérgamo y Éfeso a lo largo del mismo año, y de nuevo Nicomedia, donde, rodeado de un círculo de intelectuales y confidentes, pasa los tres años siguientes en discusiones filosóficas y ejercicios de una religiosidad pagana.

Antes de tener acceso al poder, sin embargo, debería pasar por una prueba que sin duda acaba de forjar su carácter, tan probado en decepciones y dificultades. De nuevo, el emperador Constancio, que había ordenado matar a Galo tras haberlo mantenido un corto espacio de tiempo como César en Constantinopla, dispone que sea confinado en Como y allí tendrá que residir por seis meses en 354, antes de recibir permiso para partir hacia Atenas y seguir su formación, gracias a la intervención a su favor de la emperatriz Eusebia.

Corta fue su estancia en la capital del helenismo, porque ya el 6 de noviembre de 355, Constancio, que estaba ocupado en una campaña en el este contra los persas, le nombró César, pasando por encima de intrigas de palacio

---

157 JULIANO, *Carta a los atenienses* II 249. Las citas de la obra de Juliano, salvo advertencia en contrario, siguen la edición de J. BIDEZ, I 1-2, G. ROCHEFORT, II 1, y C. LACOMBRADÉ, II2, publicada por la sociedad *Les Belles Lettres*, París, 1932- 1964. Al primero de estos autores debemos la primera biografía moderna que presenta de modo objetivo la figura del emperador apóstata: J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1930.

y atendiendo a los deseos de la misma emperatriz, y le envió a la Galia para contener allí las incursiones bárbaras<sup>158</sup>.

Sus éxitos bélicos contra alamanes y francos, sobre todo la recuperación de la ciudad de Colonia y la victoria de Estrasburgo, le valieron el favor de sus soldados. Por eso, cuando a principios de 360 Constancio, celoso ante el prestigio creciente de Juliano y acuciado por la necesidad de nuevas fuerzas con las que hacer frente a su campaña en Persia, ordenó que algunas legiones de la tropa de su primo se sumaran al frente oriental, los soldados se rebelaron —se discute hasta qué punto Juliano mismo alentó esta revuelta— contra esa orden y lo proclamaron Augusto en París.

Este momento crucial para su biografía Juliano lo encara, de acuerdo con su temperamento, dejándose llevar por una revelación divina —la aparición de la suma divinidad, el *genius publicus populi romani*— que le impulsa, e incluso le obliga a emprender la conquista del poder<sup>159</sup>.

Tras esta decisión, el peligro de una nueva guerra civil era inminente; pero, mientras Juliano conducía a su ejército hasta el Oriente, en busca de la confrontación con su primo, éste murió el 3 de noviembre por un ataque de fiebre. Evitado así el conflicto, Juliano entró en Constantinopla sin encontrar oposición, en diciembre de 361. Por ese tiempo había ya proclamado su adhesión al paganismo, realizado abiertamente un sacrificio en su camino hacia la capital<sup>160</sup>.

Permaneció allí durante seis meses, para a continuación seguir su marcha hacia el Este, ya en campaña abierta contra los persas. Pasó el invierno del 362 en Antioquía de Siria, tiempo durante el cual tomó una serie de medidas que le acarrearón el desprecio de la población de esa ciudad, que era sustancialmente cristiana. En efecto, sus intentos de resolver la escasez de alimentos no hicieron más que exacerbar el problema, mientras que los esfuerzos por restaurar el culto pagano chocaron con la indiferencia, incluso entre la población pagana.

158 Los panegíricos que JULIANO dedica a ambos no están exentos de alusiones, reflejo de la complicada psicología del joven César y la no menos polivalente actitud ante sus bienhechores. Véase al respecto, P. ATHANASSIADI, *o. cit.*, pp. 52-66. No está de más constatar que, junto al nombramiento, recibió como esposa a una hermana del emperador, quien es verdad que le dio un hijo pero no dejó ninguna huella en su vida.

159 El libro XX de las *Res gestae* de AMIANO MARCELINO describe, bajo una luz muy favorable al futuro emperador, este proceso, que en la mente exaltada de Juliano adquiere el carácter de una misión divina.

160 Cf. JULIANO, *Epístola* 26, 415, c.

En la primavera de 363 partió hacia la capital persa, pero allí encontró una fuerte resistencia y su ejército no logró conquistar la ciudad. El 26 de junio de 363, durante su retirada de Mesopotamia, Juliano fue herido por una lanza enemiga y murió durante la noche. Las tropas elevaron a emperador a un soldado cristiano, Joviano, dando fin así a un gobierno que había amenazado con acabar con el proceso de cristianización del mundo antiguo.

### 3. SU FORMACIÓN INTELECTUAL

Paralela a su biografía había avanzado su formación intelectual. Durante su estancia en Nicomedia, con siete años, debió de haber recibido de labios de Eusebio los rudimentos de la fe cristiana, pero fue el eunuco Mardonio, su pedagogo, quien dejó en él una huella perenne, al inculcarle el amor por la cultura griega, personificada en Homero, “*fuentes de delicias como ninguna otra*”<sup>161</sup>.

Es muy posible que ya aquí su espíritu, necesitado de huir de la dura realidad, haya comenzado a sentir una especial atracción por el cosmos, una profunda admiración hacia el sol, las estrellas y la contemplación del universo<sup>162</sup>.

Al pasar a Macellum, fue encomendado al cuidado de otro eclesiástico, Jorge de Capadocia, también arriano, futuro obispo de Alejandría, que ha pasado a la posteridad como un oportunista y quien debió de proporcionarle el conocimiento preciso de la doctrina cristiana que se reflejaría más tarde de forma decisiva, sobre todo en su dogmática anticristiana a propósito de la salvación y en su imitación a la iglesia, cuando trató de organizar el culto pagano.

Debió de ser aquí, durante los seis años de permanencia en Macellum, cuando recibió el bautismo, aunque resulte imposible precisar la exactitud de este dato, así como el sucesivo momento exacto de su apostasía, que algunos han estilizado como la contrapartida de la escena de Pablo en su camino a

---

161 JULIANO, *Misopogon* (VII) 351 d.

162 “Ya desde la infancia me colmó un anhelo hacia el resplandor de la divina luz del sol y desde mis primeros años estaban mis sentidos tan llenos de la luz solar, que no sólo la tenía presente ante mis ojos durante el día, sino que también, cuando alguna vez durante la noche estaba de viaje bajo un cielo despejado y claro, dejaba todo lo demás de lado y dirigía mi mirada a la belleza del cielo, sin comprender lo que me decían ni darme cuenta de lo que hacía”. JULIANO, *Discurso IV* 130 c-d.

Damasco<sup>163</sup>. Lo que puede afirmarse con seguridad es que pronto tuvo problemas con la aceptación de la fe cristiana.

A su vuelta a Constantinopla, y sobre todo tras su marcha a Nicomedia en 351 —un verdadero *turning-point* en la educación de Juliano—, entró en contacto con las corrientes neoplatónicas de pensamiento a través de Libanio, maestro que se convertiría en uno de sus partidarios más fervientes. Amplió esa relación en Pérgamo y sobre todo en Éfeso a donde acudió en busca de Máximo, un filósofo que, al introducirle en los misterios neoplatónicos, influiría decisivamente en su vida. Éste<sup>164</sup> poseía una personalidad seductora y le inició en un mundo místico en el que ángeles, arcángeles, demonios, héroes, apariciones de seres celestiales, ritos secretos, sacrificios, purificaciones, éxtasis jugaban un papel preponderante y llevaban a la unión teúrgica del hombre con Dios<sup>165</sup>.

En consecuencia, hacia 351-352, con veinte años, se acaba de desprender de cualquier tipo de unión con la fe —si es que existió alguna vez<sup>166</sup>— e inicia un camino que pronto le conducirá hacia el culto de Mitra<sup>167</sup>, doctrina que encendió en su espíritu sensible y apasionado un insaciable deseo de justicia filantrópica.

163 GREGORIO NACIANCENO —*Discurso* IV 52—, su compañero de estudios en Atenas, da pie para pensar que Juliano habría recibido el bautismo. Sobre ese hecho, y sobre todo sobre la autenticidad de su fe, aún hoy día continúa el debate Cf. P. ATHANASSIADI, *o. cit.*, pp. 26-27.

164 Según Juliano mismo, el hombre más extraordinario que encontró en su vida. JULIANO, *Contra Heracleo el Cínico* (VII) 235 b.

165 Máximo era discípulo de Jámbico, seguidor de Porfirio. Jámbico superó a su maestro en la dimensión mística del neoplatonismo, llevándola a la exaltación. Según él, eran necesarios ritos precisos, concretamente los practicados en los oráculos caldeos, para que el hombre en cuerpo y alma pudiera subir hasta el Uno y unirse con él. Por este camino —teurgía— el filósofo accedía a un conocimiento que estaba muy cerca de la teología. Este es el paso que dio Juliano, de la mano de Máximo.

166 Seguramente no se podrá llegar nunca a una conclusión definitiva sobre si hubo en la vida de Juliano una apostasía formal de la fe cristiana en la que se había educado, o se trató de un proceso que se manifestó hacia fuera con su proclamación como emperador en París. Según su propio testimonio —*Epístola a los alejandrinos* (434 d), escrita entre 362/63—, hasta los veinte años recorrió el camino equivocado, pero con la gracia de los dioses llevaba ya doce en el recto. Véase al respecto el trabajo de doctorado de E. BEGEMANN, *Altes oder Neues Heidentum? Die Rückwirkungen des Christentums auf die Theologie und Religionspolitik Iulianus Apostatas*, Darmstadt, 2006.

167 Sobre las afinidades entre platonismo y mitraísmo, véase P. ATHANASSIADI, *o. cit.*, p. 38, n. 116.

También en los primeros años 50 parece que se inició en los misterios de Eleusis y recibió el *taurobolium*, un bautismo de sangre que constituía el rito de iniciación en el culto a Cibeles, la gran Madre<sup>168</sup>.

El paso por Atenas, donde tuvo contacto con el neoplatónico Prisco y el sofista Himerio le impresionó, tanto por la modestia de vida de esos hombres, como por la riqueza espiritual de sus enseñanzas.

Con todos estos antecedentes, cuando en 361, tras los seis años de campañas militares, accede por primera vez al poder, convoca a sus amigos, comenzando por Máximo, y comienza a gobernar con su asesoramiento, convencido de que había sido llamado por los dioses a emprender la gran tarea de la restauración política<sup>169</sup>, a la vez que practica una religiosidad en consonancia con su carácter exaltado<sup>170</sup>. Él mismo refleja en su epistolario<sup>171</sup> esta exaltación religiosa<sup>172</sup>, que por lo demás conocemos a través de otras fuentes contemporáneas, como su maestro de retórica y fiel seguidor Libanio o el historiador Amiano Marcelino<sup>173</sup>.

El primero afirma en uno de sus discursos que se pasaba los días y las noches sacrificando a los dioses y, más que rezando, conversando con ellos a través de la adivinación, y que en la guerra contaba más para vencer con su ayuda que con los brazos de sus soldados<sup>174</sup>.

168 A este acto formal de apostasía parece aludir GREGORIO NACIANCENO —*Discurso* IV 52— cuando afirma: “*por medio de sangre impía diluyó las aguas del bautismo*”. En esta ceremonia el neófito descendía a una fosa cubierta por tabloncillos de madera agujereados y recibía una especie de ducha, en forma de lluvia procedente de la sangre de un toro, sacrificado sobre ella. La sangre le purificaba y le introducía en una nueva vida. Esa creencia era una prenda de vida eterna.

169 Muchos de sus principios en este sentido son contradictorios, como la voluntad de volver a los inicios de la república y su convencimiento de haber sido predestinado para el poder absoluto, o el deseo de dar autonomía a las ciudades y su directa intervención en los conflictos que algunas de ellas plantearon.

170 Eran rasgos de su personalidad que Gregorio de Nacianzo había notado ya en los pocos meses en que coincidió con él en Atenas (GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* V 23-24: cf. J.- P. MIGNE PG 35, 692).

171 Estos textos comienzan a partir del momento, noviembre de 355, en que Juliano sale de Milán para ponerse al frente del ejército de la Galia. Al principio, son comedidos y hasta respetuosos con la fe cristiana, pero en cuanto inicia el asalto al poder imperial cambia radicalmente su tono, sin que se pueda evitar la sospecha de que se opera en él un cambio estratégico-político.

172 La veneración por los lugares de culto pagano se refleja, por ejemplo, en JULIANO, *Epístolas* 79, 81; su fe fervorosa en los presagios, en la 87; su celo por la disciplina en los asuntos sagrados, en la 88; sus costumbres diarias de piedad, en la 98.

173 Véase lo que decimos sobre estos autores más adelante, en el apartado f).

174 Cf. LIBANIO, *Discurso* XXXVII 5.

El segundo, en el retrato del emperador que incluye en su Historia, describe que “*inundaba los altares de sangre con una frecuencia excesiva, inmolando a veces cien toros, innumerables rebaños de ganados de todo tipo y aves blancas que se buscaban en tierra y por mar...*”<sup>175</sup>, para más adelante admitir que era “*supersticioso, más que exacto observante de las cosas sagradas*”<sup>176</sup>.

#### 4. LA OBRA LITERARIA: SU TRATADO “*CONTRA LOS GALILEOS*”<sup>177</sup>

Juliano despliega en su corta vida una enorme y variada actividad literaria, de la que aquí nos interesan sobre todo sus tres libros *Contra los galileos*, en los que descarga toda su animosidad anticristiana.

Su actividad en este terreno había comenzado en 355 con su primer Panegírico en honor de Constancio II al que seguirían unos años después un segundo y un discurso laudatorio a la emperatriz Eusebia. La primera epístola puede datarse ya en 356<sup>178</sup>. En todas sus primeras obras había evitado los ataques directos, pero ya en su *Discurso contra el cínico Heraclio*, en la primavera de 362, hablaba de los impíos galileos, locos, a quienes equipara a los cínicos, en que han abandonado su patria y andan errantes a través del mundo, perturbando el imperio de un modo impúdico<sup>179</sup>.

En su *Symposion* —de fines de diciembre de 362—, enmarcado en la descripción de un banquete ofrecido por Rómulo Quirino a los dioses y a los emperadores deificados, encuentra el pretexto ideal para pasar revista a sus predecesores y ajustar cuentas con Constantino: hace una alusión al bautismo cristiano que purifica a los malhechores y a la penitencia que lava sus derrotas y pone en boca de Jesús estas palabras:

175 *Hostiarum tamen sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquotiens immolando centenos et innumeros uarii pecoris greges, auesque candidas terra quaesitas et mari...*: AMIANO MARCELINO, *Res gestae* XXII 12, 6.

176 *Superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*: *Ibidem* XXV 4, 17.

177 Ya el título encierra en sí mismo la intención de dejar reducido el cristianismo a un grupo de incultos pescadores y gentes irrelevantes que proceden de una región del imperio sin importancia.

178 A partir de ese momento, y hasta su muerte, de su pluma proceden numerosos y variados escritos que sorprenden en un hombre de tan intensa vida activa. Esta aparente dificultad se explica, en parte, si se presta crédito a los relatos de sus contemporáneos que afirman se pasaba las largas noches del invierno ocupado en ofrecer sacrificios y escribir; pero, sobre todo, si se tiene en cuenta que su obra literaria presenta un aspecto muy poco elaborado y refleja la personalidad nerviosa, complicada, paradójica de su autor, quien de la impresión de poner por escrito, sin sistema alguno, citas de sus lecturas.

179 Cf. JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* (VII), 224 a-c.



“*Que todo seductor, homicida, sacrílego o infame, acuda aquí confiadamente. Al bañarse en esta agua, yo le purificaré in situ; y si vuelve a caer en los mismos crímenes, a poco que se golpee el pecho y se pegue en la cabeza, yo le devolveré su pureza*”<sup>180</sup>.

Con estos antecedentes, no tiene nada de extraño que, tan pronto como se vio al frente del imperio, madurara en él el proyecto de escribir un tratado *Contra los galileos*, con el fin de exponer a todos los hombres que la “maquinación” de éstos, no es más que una mentira humana puesta en pie con engaño<sup>181</sup>. Lo acaba en marzo de 363, y en él combate a todos aquellos que pretenden convertir en Dios y en un hijo de Dios a un hombre de Palestina<sup>182</sup>.

El escrito, compuesto en las noches del invierno de 362-363 en la hostil Antioquía, tenía tres libros. Como en el caso de las obras anteriores, ésta tampoco se conserva, y ha llegado hasta nosotros de un modo indirecto y fragmentario<sup>183</sup>, a través de la refutación escrita por Cirilo de Alejandría, en su tratado: *A favor de la santa religión de los cristianos contra la obra de Juliano el ateo*, que dedicó al emperador Teodosio II entre 439 y 441<sup>184</sup>.

Las citas del *Contra los galileos*, contenidas en los libros I-X de esta obra, son reducidas y corresponden al primer libro de Juliano. De los otros dos no se conservan más que fragmentos del segundo, incluidos en los libros XI-XX de la misma obra de Cirilo que nos ha llegado de modo incompleto, a través de florilegios o *Cadenas* en griego y en siríaco y parece estaba dedicado a la cristología y a la crítica de los evangelios<sup>185</sup>. Del tercero no se sabe nada.

180 JULIANO, *Symposion* 38.

181 Cf. JULIANO, *Contra Galilaeos, Fragmento 1* (II 39 A) Las citas de esta obra siguen el orden de la edición preparada por E. MASARACCHIA, *Giuliano imperatore contra Galileos*, Roma, 1990. Entre paréntesis van los pasajes de CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano* de los que están tomadas.

182 Cf. JULIANO, *ibidem* Fragmento 64. (VIII 261 D- 262 E).

183 Se trata de un número reducido de fragmentos, 107 en total, casi exclusivamente citas de la obra de CIRILO DE ALEJANDRÍA, más tres de JERÓNIMO (90, 101-102), tomadas de sus Comentarios a San Mateo y Oseas, siete de TEODORO DE MOMPSUESTA (92-95, 100, 104-106), procedentes del Comentario al evangelio de San Lucas, y uno de la *Apónoia* de Suda (103) y de los *Scripta minora* de Aretas de Cesarea (107) respectivamente. Cf. la ya citada edición de E. MASARACCHIA. Por el tenor de estos textos se puede colegir que los libros II-III de la obra de Juliano se ocupaban del Nuevo Testamento.

184 Existieron otras refutaciones escritas anteriormente, entre ellas las de Apolinar de Laodicea, Teodoro de Mompuesta y Felipe de Side, las tres perdidas.

185 La discrepancia entre los evangelistas aparece una sola vez —62 (VIII 252B)— en los fragmentos que han llegado hasta nosotros procedentes de los diez primeros libros del *contra Iulianum* de San Cirilo. Se trata de la que presentan Mateo y Lucas en la genealogía de Jesús, de la que también habla Jerónimo en el 90 (JERÓNIMO, *Comm. in Math.* I 3 ad I 16). En los

Las palabras que utiliza más a menudo para descalificar lo que él llama “maquinación de los galileos”, son *plásma* (invención), *mythódes* (en plural, con el sentido de “fabulación”), *parádoxa* (también en plural, “cosas increíbles”), *anóetos* (incomprensible, inaudito), *mýthos* (mito), *pséudos* (falsedad). Incluso llega a afirmar que la fe cristiana es una enfermedad mental: *nósos*, *noséma*.

Para Juliano, la única salvación ante este nuevo tipo de barbarie radica en la *παιδεία*, es decir, en la cultura helénica a la que ha renunciado la impiedad y el ateísmo de los galileos.

Es imposible reconstruir el plan de la obra, si es que lo tuvo, dado el estado fragmentario en que la conocemos<sup>186</sup>. Tampoco es de extrañar, si se tiene en cuenta el estilo nervioso, confuso, propio de una personalidad apasionada como la suya, que revela el resto de sus obras. Cabe, sin embargo, distinguir en elle los siguientes apartados:

A. Tras una presentación, en la que expone las razones que le han llevado a pensar que la religión cristiana es un engaño, expone como premisa el contraste entre la noción filosófica de Dios, las opiniones sobre el tema de griegos y hebreos y la disensión de los cristianos respecto a unos y otros<sup>187</sup>.

B. En la primera parte examina la idea de Dios que ha sido dada a los hombres y demuestra la importancia del cielo en las opiniones que éstos tienen de lo divino. Los humanos están en relación con el cielo y los dioses que lo habitan<sup>188</sup>.

C. La segunda, que es la más amplia, comienza con la comparación de las opiniones de griegos y hebreos sobre Dios. Es verdad que los poetas griegos

---

restos de los libros siguientes que conocemos, parece que Jesús y los evangelios son criticados con más frecuencia. Por ejemplo, en el fragmento 96, que procede del libro XIV de la misma obra, se pone de relieve la divergencia entre Mateo y Marcos en el relato de los sucesos en torno a la Resurrección; así mismo se ridiculizan las obras de Jesús y sus palabras en los fragmentos 97-98, procedentes respectivamente de los libros XV y XVI.

186 Seguimos en esta descripción las líneas generales del esquema de P. BURGUIÈRE – P. ÉVIEUX, *Cyrille d’Alexandrie contre Julien*, Livres I-II, París, pp. 30-34. En ella, estos autores remiten a las columnas de la edición de J.-P. MIGNE, PG 76. Por su parte, E. MASARACCHIA, sin negar que la obra tuviera una estructura, que Juliano mismo explica en el fragmento 3, pretende reconstruirla por un camino —la tradición filosófico-retórica en el modo de hablar de Dios, cuyo primer representante es para nosotros M. T. VARRÓN con su obra *Antiquitates rerum divinarum*— que permite apreciar en el tratado *contra Galileos* tres tipos de teología o modos de hablar de dios: el de los filósofos, el de los poetas y el de los pueblos. Cf. E. MASARACCHIA, *o. cit.* pp. 16-20.

187 Cf. JULIANO, *Contra galileos*, Fragmentos 1-3 (II 39A. 41 E. 42E).

188 *Ibidem* 7 (II 52A). 11 (II 69B).

han compuesto fábulas inadecuadas y hasta monstruosas sobre los dioses<sup>189</sup>, pero la religión judía también: por ejemplo, la narración de la creación de la mujer, el Paraíso y el pecado original<sup>190</sup>, la historia de la torre de Babel<sup>191</sup>.

En este sentido, es superior lo que dijo Platón respecto a la creación de un mundo inmortal por medio de un demiurgo, así como su distinción entre “dioses”, invisibles, y “dioses de dioses”, visibles<sup>192</sup>. Éstos últimos son los que dan vida a las especies mortales y originan la diversidad de costumbres en los pueblos<sup>193</sup>. Uno de ellos es el dios de los judíos. Por tanto, no tiene ningún sentido pretender que lo sea del universo<sup>194</sup>.

A continuación viene una serie de comparaciones. En primer lugar, los preceptos de los filósofos y legisladores griegos —Licurgo, Solón—<sup>195</sup> con los mandamientos de Moisés: el decálogo —admite Juliano— es admirable, pero puesto que ese Dios único es celoso, como afirma el mismo profeta, resulta blasfemo que los cristianos adoren a Cristo, a quien el Jahwé mosaico nunca ha reconocido ni considerado suyo<sup>196</sup>.

La obra sigue, contraponiendo los dones divinos concedidos a los griegos y a los hebreos. En este tema se extiende: tras una introducción genérica<sup>197</sup>, pasa revista a la sabiduría que han adquirido los primeros y otros pueblos paganos a lo largo de la historia<sup>198</sup>; a los grandes hombres —filósofos, estrategas, legisladores— que han guiado su vida política<sup>199</sup>; a los oráculos que los han guiado<sup>200</sup>; al auxilio y protección divinas de que han gozado<sup>201</sup>; a la sabiduría y conocimientos que han alcanzado unos y otros.

189 *Ibidem* 4. (II 44A).

190 *Ibidem* 13 (III 74B). 15-17 (III 85E. 88E. 93D).

191 Para Juliano esta historia es un argumento a favor de su teoría de que la diversidad de pueblos es fruto, entre otros elementos como el clima, del carácter del dios que los protege por disposición del dios supremo, el Primer Principio de todas las cosas.

192 *Ibidem* 6 (II 48E). 8 (II 57B). 9 (II 57E). 10 (II 65A). 18 (III 96B).

193 *Ibidem* 22-28 (IV 131B. 134C. 137D. 141B. 143A. 146A. 148A).

194 *Ibidem* 19 (III 99B).

195 *Ibidem* 35 (V 168B).

196 *Ibidem* 29-36 (V 152A.155C. 159C. 160B. 160C. 168A. 168B. 171C).

197 *Ibidem* 37 (V 175E).

198 *Ibidem* 38 (V 178A).

199 *Ibidem* 39-40 (VI 184A. 190C). 42 (VI 193B).

200 *Ibidem* 42 (VI 193B). 45 (VI 198B).

201 *Ibidem* 43-44 (VI 194A. 197B). En este contexto, Juliano, para contrarrestar la fascinación que ejerce en los galileos la persona de Jesús, resalta —Fragmento 46 (199E)— la figura de Asclepio, cuya vida y hechos describirá más adelante en el fragmento 57 (VII 235B).

De esta enumeración concluye que en la técnica, en la sabiduría, en las artes —la astronomía, la geometría, la aritmética, la música, así como en la escultura, pintura, economía, medicina—, gracias a la ayuda de Júpiter, son superiores los paganos y no tienen ninguna razón para convertirse al cristianismo, que supondría una pérdida para ellos<sup>202</sup>.

En contraste, y precisamente en este apartado de su obra, Juliano pasa revista a los dones recibidos de su Dios por parte de los hebreos: esclavitud a lo largo de su historia<sup>203</sup>, e incapacidad de lograr estabilidad política y una cultura de algún modo comparable a la griega<sup>204</sup>. En este contexto introduce ataques a Jesús, a quien niega cualquier tipo de atractivo, y a sus secuaces. Al primero le niega santidad, dignidad humana, poder de hacer milagros, aunque anuncia que se ocupará de Él más tarde, cuando examine de cerca los Evangelios<sup>205</sup>. A los segundos les echa en cara crueldad en su comportamiento, por ejemplo en la destrucción de los templos paganos y el tratamiento dispensado a los herejes<sup>206</sup>, y toda una serie de acusaciones que culminan con su infidelidad a las tradiciones hebreas<sup>207</sup>.

D. Así pasa a la tercera parte, en la que parece salvar a los hebreos porque ellos al menos tienen leyes religiosas precisas, objetos de veneración y miles de preceptos. El culto a Cristo, sin embargo, se opone al del único Dios de los judíos, a la enseñanza de Moisés, a la de los profetas, a los textos que se encuentran en el Antiguo Testamento sobre los hijos de Dios (Génesis VI 3-4)<sup>208</sup>.

202 “Pero los hebreos, ¿qué bien análogo (se refiere al don del dios Helios y Júpiter) pueden jactarse de haber recibido de Dios? Y, sin embargo, vosotros os dejáis convencer por ellos para abandonar nuestra fe por la suya. Si al menos prestarais oídos a sus razonamientos, no os encontraríais completamente mal, aunque peor que cuando estabais con nosotros, y vuestra situación sería soportable: en efecto, adoraríais a un solo Dios, en vez de a muchos, y no a un hombre o mejor dicho a muchos hombres desventurados. Además, al sustituir nuestra mansedumbre humana por la dura severidad de una ley rica en aspectos primitivos y bárbaros, de una parte empeoraríais vuestra condición, pero podríais gloriaros de una mayor santidad y pureza de culto. Sin embargo, en realidad os ha sucedido lo que a las sanguijuelas: habéis chupado de ahí la sangre de peor calidad y habéis perdido la más pura”. *Ibidem* 47 (VI 201E).

203 *Ibidem* 49 (VI 209C).

204 *Ibidem* 53-55 (VII 221D. 224B. 229B).

205 *Ibidem* 41 (VI 191C). 50-51 (VI 212E. VII 217E)

206 *Ibidem* 48 (VI 205E).

207 *Ibidem* 58-59 (VII 238A. 245A).

208 *Ibidem* 62 (VIII 252B). 64-65 (VIII 261D. 276E). 67 (IX 290A).

Los galileos no sólo han olvidado, sino que desprecian los sacrificios de expiación y sus leyes<sup>209</sup>, las ofrendas de las primicias<sup>210</sup>, que el pueblo judío sigue practicando, como los paganos, porque Dios mismo ha declarado eterna esta ley<sup>211</sup>. Algo análogo cabe decir de la circuncisión<sup>212</sup> y otras prácticas religiosas<sup>213</sup>, establecidas por la alianza entre Dios y Abraham, que han abandonado Pedro y Pablo, quienes a su vez han sido superados con el tiempo, puesto que los galileos ya tampoco respetan el sábado, ni sacrifican el cordero, ni comen pan ácimo.

De esta descripción más o menos lineal de los fragmentos se desprende que el credo religioso de Juliano es opuesto diametralmente al cristianismo, al que ataca en tres oleadas sucesivas que pueden identificarse con tres frentes principales, a saber, la revelación, la cosmogonía y el abandono de la tradición. En los dos primeros, Juliano se enfrenta a judíos y cristianos, en el último son estos últimos el objeto de su crítica.

Respecto al primer campo, niega ante todo la revelación, que le parece innecesaria, puesto que la idea de Dios es inmanente a la naturaleza humana y por ello común a todos los pueblos<sup>214</sup>. Admite que los griegos han inventado fábulas absurdas a propósito de los dioses, pero no lo son menos las historias que cuenta la Biblia.

En un segundo momento descalifica la cosmogonía judío-cristiana, a todas luces inferior a la que imagina Platón en su *Timeo*, donde presenta al demiurgo creador, padre y rey común de todos los seres, que reparte las naciones entre los diferentes dioses para que las protejan y velen por ellas.

Lo mismo hace con la ley mosaica, que califica irónicamente de “admirable”. El decálogo contiene una serie de preceptos elementales, bajo penas rigurosas, porque el Dios mosaico es un dios que se aira, que se indigna, que exige víctimas. El paganismo, por el contrario, pide al hombre la imitación de la apatía de los dioses en la medida de sus fuerzas.

Finalmente, Juliano arremete directamente contra los galileos, poniéndoles aún por debajo de los judíos. Éstos, al menos, guardan las tradiciones de sus

209 *Ibidem* 69-70 (IX 298A. 298D).

210 *Ibidem* 71-72 (IX 305A. 305D). 74 (IX 314B).

211 *Ibidem* 75 (IX 319C).

212 *Ibidem* 85 (X 350E).

213 *Ibidem* 86-88 (X 353E. 356B. 358B).

214 Un punto más en el que se evidencian los profundos contrasentidos en la actitud de Juliano quien, como más adelante veremos, tras haber afirmado esta incomunicabilidad, personalmente se consideraba enviado de los dioses para restablecer el helenismo.

antepasados, pero los primeros se hacen culpables al despreciarlas. Así, se encuentran en una situación equívoca, porque de una parte se consideran los verdaderos israelitas y de otra no siguen las tradiciones.

Por poner un ejemplo, afirman que Moisés ha profetizado la venida de Cristo, como el Mesías. Ahora bien, replica Juliano, Moisés ha anunciado un profeta, no un Dios<sup>215</sup>. De otra parte, Jesús no procede de la tribu de Judá, sino del Espíritu Santo. Además, Moisés habla repetidas veces de un solo Dios, mientras el evangelio de San Juan distingue entre Dios y el Verbo creador<sup>216</sup>. El pasaje de Isaías es inoperante porque habla de una virgen, mientras María está casada, y dice taxativamente que dará a luz un hijo, no un Dios<sup>217</sup>.

El pensamiento de Juliano sobre Cristo es claro: niega su divinidad, asegura que su vida fue un fracaso, su doctrina inaplicable y peligrosa desde el punto de vista social, la resurrección improbable. Sobre los cristianos, su juicio no es menos negativo: traidores tanto a la religión pagana como a la judía, no tienen ningún lugar en la sociedad civilizada, que él se ha propuesto salvar.

Las medidas legislativas que Juliano adoptó, en el corto plazo de tiempo que le fue dado, responden a este rechazo frontal y en bloque del cristianismo, si bien prescindió de toda violencia y fue su voluntad declarada evitar cualquier derramamiento de sangre.

## 5. SU POLÍTICA RELIGIOSA

En cualquier caso, como ya dijimos, Juliano fue algo más que un crítico intelectual del cristianismo y él se consideraba a sí mismo, ante todo, un restaurador de la religión pagana<sup>218</sup>. Está fuera de duda su fe apasionada en los dioses<sup>219</sup>. Su posición anticristiana hay que verla en el contexto de un ferviente paganismo, que le llevó a adoptar medidas legislativas que lo favorecieran y estaban orientadas a una verdadera reinstauración de los ancianos cultos.

215 JULIANO, *Contra galileos*, Fragmento 62. Cf. Éxodo, 22, 27.

216 *Ibidem*, Fragmento 50. Cf. Juan 1, 1.

217 Cf. Isaías, 7, 14.

218 Esa es la opinión que se desprende de la obra de Libanio, uno de sus más fervientes colaboradores. Véase a este respecto H.-U. WIEMER, *Libanios und Julian*, Múnich, 1995, p. 365.

219 “Por los dioses, es mi voluntad que los galileos, ni sean matados, ni maltratados injustamente, ni víctimas de cualquier otro tipo de abuso; no obstante, declaro que los devotos de los dioses deben tener en todo la preferencia sobre ellos. Pues por la locura de los galileos todo ha estado a punto de ser derrocado, si bien hemos sido todos salvados gracias al culto de los dioses. De ahí que se deba honrar a los dioses y a los hombres y ciudades que les rinden culto”. JULIANO, *Epístola* 49.

El tono general de su política no es agresivo; en ningún modo adopta el papel de perseguidor, sino que, ante todo, evita la confrontación y, en lo posible, los conflictos religiosos. Procura calmar las tensiones que produce su línea de política sin derramamiento de sangre, como ponen de relieve los casos de su antiguo maestro Jorge, a la sazón obispo de Alejandría, y el de Marcos en Aretusa.

El primero había sido asesinado por el populacho el 24 de diciembre de 361, apenas llegado Juliano al poder, pero en vez de llevar a los responsables ante los tribunales, el nuevo emperador se limitó a censurarlos por su conducta<sup>220</sup>. El segundo fue maltratado, pero salvado en última instancia por la autoridad de la ciudad. En otras regiones, el cambio se produjo de modo pacífico, como en Lidia, en el Asia menor, donde Crisancio, a quien había nombrado sumo sacerdote, evitó cualquier tipo de provocación.

Su objetivo es claro: volver a situar al paganismo en el puesto social que le correspondía; para lograrlo, Juliano tenía que dar marcha atrás a los considerables avances que la Iglesia había hecho en los cincuenta años anteriores. Con este fin, sintiéndose a sí mismo como *pontifex maximus* enviado por el dios Helios-Mitra para desempeñar ante la humanidad el papel de un Apolo educador<sup>221</sup>, en cuanto detentó el poder emitió, a través de los cónsules del año 362, los llamados edictos de tolerancia y restitución que prescribían la reapertura de los templos paganos, la devolución a éstos de los bienes que se les habían confiscado y la vuelta de todos aquellos obispos que habían sido exiliados por disputas de tipo doctrinal. Revocó la exención de servicio público a los clérigos cristianos; suprimió abusos —por ejemplo, la utilización del transporte público por parte de los obispos participantes en los sínodos—, suprimió la competencia de los mismos en la administración del derecho civil, mientras los templos paganos y sus sacerdotes pasaron a gozar de nuevo del favor imperial<sup>222</sup>.

Con todas estas medidas, a las que se podrían sumar otras, como la prohibición de entierros durante el día<sup>223</sup>, práctica habitual entre los cristianos, Juliano pretendió desde el primer momento frenar el avance de la Iglesia, que

---

220 Cf. JULIANO, *Epístola* 60.

221 Testigos de esta misión, que pretende restaurar el helenismo, son la mayor parte de sus discursos, como *Contra el cínico Heraclio* (VII), *Contra los cínicos ignorantes* (IX) y sobre todo los dedicados *A la madre de los dioses* (VIII) y *Al rey Helios* (XI).

222 Cf. AMIANO MARCELINO XXII 5; SÓCRATES III 1; SOZOMENO, V 3.

223 Cf. *Código Teodosiano* IX 17, 5.

había ido asumiendo posiciones tradicionalmente reservadas al culto pagano. Pero, por si todo esto fuera poco, pronto adoptó una postura de represión.

#### a) Represión del cristianismo: El edicto sobre los profesores

Cabría distinguir dos líneas en su política religiosa: la primera perseguía la debilitación del cristianismo, por la vía de su aislamiento; la segunda, el reforzamiento del paganismo. El primer objetivo pretendió conseguirlo a su vez de dos modos: ante todo, alejando a los profesores cristianos de las escuelas, pero además reforzando la posición del judaísmo, como un método para obligar a los galileos a volver a los orígenes de sus convicciones.

Esta primera parte culminó con la proclamación, el 17 de junio de 362, del edicto sobre los maestros, que apartaba a los cristianos de la enseñanza de la gramática y retórica en las escuelas<sup>224</sup>, y unos meses más tarde, en enero/febrero de 363, con el permiso para la restauración del templo de Jerusalén<sup>225</sup>.

Para Juliano, uno de los elementos que había permitido al cristianismo tomar carta de legitimación a lo largo de los s. III y IV, sobre todo entre las

224 El texto del edicto se encuentra en el *Codex Theodosianus* XIII 3, 5. Cf. H. BRANDT, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Berlín, 1998. El texto es el siguiente: *El emperador Juliano: es preciso que los maestros de gramática y retórica descuelen ante todo por sus cualidades de carácter y en segundo lugar por su elocuencia. Como yo no puedo acudir personalmente a cada ciudad, dispongo que todo aquel que desee desempeñar el oficio de maestro no se lance a esa tarea de repente y sin más, sino que debe, habilitado por el juicio de la asamblea municipal, recibir la consiguiente autorización de los miembros de ese consejo, contando con la aprobación de los mejores. Esa decisión debe enviarse a mí para su aprobación, de modo que (los maestros), provistos de una especie de consagración superior gracias a nuestra decisión, puedan hacerse cargo de la educación científica en las ciudades.*

225 Este tema lo conocemos a través de AMIANO MARCELINO XXIII 1, 2. 3; SÓCRATES III 20, 2. Es interesante resaltar la política de Juliano frente a los judíos, parte de su intento de debilitar al cristianismo. Prueba de que este aspecto juega un importante papel para él son las medidas que adoptó para favorecer a ese pueblo. Entre otras cosas, abolió algunos impuestos, como el que debían pagar al patriarca con sede en Constantinopla, que emperadores anteriores habían decretado contra ellos. En esa misma línea fue la autorización para reconstruir el templo judío, cuando supo que sólo en Jerusalén les estaba permitido ofrecer sacrificios de animales. Esta medida ha sido interpretada de forma diversa, ya desde el primer momento. Aunque una razón fue ciertamente su entusiasmo por los sacrificios cruentos, otros escritores cristianos apuntan la razón en su deseo de desaprovechar la profecía cristiana sobre la desolación del templo, predicha por Jesús en los Evangelios. Pero quizás la motivación no era tanto de carácter religioso como político. Juliano sabía que los judíos habían ayudado a sus rivales persas y estaba interesado en cortarles la ayuda de esta minoría en lo sucesivo. En cualquier caso, la construcción se comenzó, pero un terremoto y un incendio hicieron que se Abandonara el proyecto.



clases superiores de la sociedad, era que se había apropiado de la filosofía griega: primero Justino, en el s. II, y en el siguiente Clemente de Alejandría, y sobre todo Orígenes habían hecho todo lo posible por demostrar que la nueva fe no era incompatible con la razón.

Al desafío de Tertuliano: *¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia?*<sup>226</sup>, ésta había respondido de un modo positivo y su aproximación al platonismo había continuado en el s. IV, de modo que un cristiano educado era también un buen platónico<sup>227</sup>. En efecto, un padre de la Iglesia de la época, Gregorio de Nisa (~335—~394), en su tratado *Sobre el alma y la Resurrección* se apoya en el *Fedón*, y en su *Exégesis al libro del Génesis* en el *Timeo* de Platón, en el sentido de que adapta ideas platónicas a la fe cristiana de modo que ésta no pierda ninguna sustancia en su autenticidad.

Pero Juliano estaba en contra de esta apropiación y el consiguiente prestigio que suponía para la Iglesia. A su modo de ver, ese robo de la literatura griega por parte de los cristianos era ilegítimo y deshonesto. Por su rechazo de los dioses, el cristianismo se oponía a todo lo que esa literatura representaba, porque ésta estaba inseparablemente unida a la religión pagana y no estaba dispuesto a tolerar esa falta de honestidad, que veía ejemplificada a diferentes niveles.

En primer lugar, en la representación antropomórfica de Dios en la Biblia, que ha llevado a los cristianos a la práctica de la interpretación alegórica de la misma, un modo de describir la realidad que, para Juliano, era propio y exclusivo de poetas y filósofos griegos. Según él, los cristianos —concretamente la escuela de Alejandría, con Orígenes al frente— no tienen ningún derecho a helenizar así sus Escrituras, que para él —así lo entiende uno de los historiadores más objetivos de esos años—, contienen relatos que no son sino un modo de ocultar la verdad, “*palabras místicas que contienen un sentido arcano*”<sup>228</sup>.

Sin embargo, aún siendo éste ya en sí un problema serio, más significativa aún para Juliano era la cuestión ética. Al apropiarse de la literatura griega, la cristiana era a sus ojos una religión esencialmente impía e inmoral, llena de

226 TERTULIANO, *Contra haereses*, 7.

227 El simple hecho de que Juliano, aún cristiano hacia fuera pero pagano de corazón, hubiera podido disfrutar de la compañía de Basilio como compañero en la Academia ateniense, era un signo de hasta qué punto había avanzado el acercamiento cultural de los mundos cristiano y helenístico.

228 Cf. SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia eclesiástica* 3, 23. (Cf. J.-P. MIGNE, PG 67, 444).

pretensiones hipócritas y oportunismos políticos. En efecto, los cristianos habían comprendido que esos escritos constituían una fuente mejor que la Biblia para la instrucción moral y los habían hecho propios. De ahí su indignación:

*“Si la lectura de vuestros escritos es suficiente para vosotros, ¿por qué juzgáis con el aprendizaje de los griegos?”*<sup>229</sup>.

Estaba firmemente convencido de que, mientras los escritos cristianos eran incapaces de conducir al bien, la literatura helenística constituía un camino hacia la piedad y la realización de buenas obras. La solución lógica a este mal estado de las cosas sería por tanto la desaparición definitiva de la influencia cristiana en la escuela y ésta fue precisamente la pretensión del decreto que comentamos, en el que se especificaba el procedimiento y las calificaciones necesarias para la preparación de maestros:

*“Deben sobresalir, primero en carácter y luego en elocuencia”* —establecía textualmente— y para ejercer ese oficio debían obtener, mediante decisión del consejo de la ciudad, el correspondiente permiso con la aprobación de los mejores ciudadanos y recibir la última aprobación —como una especie de consagración suprema— del mismo emperador.

Aunque en el decreto no se impedía textualmente a los cristianos la enseñanza, Juliano explicó por aquellos mismos días —junio de 362— en una carta a Ecdicio, prefecto de Egipto, que su intención era hacer desaparecer cualquier huella suya de las escuelas, empezando por los libros de los impíos galileos<sup>230</sup>.

Creía que si conseguía separar cristianismo y tradición helenística, al menos en las clases elevadas, que eran quienes recibían instrucción escolar, podía dar marcha atrás al reloj del progreso que la Iglesia había logrado en los siglos anteriores.

Como se ve, más que contener una prohibición, el texto exigía de todo aquel que quisiera ejercer el oficio de maestro, un certificado expedido por los magistrados de su ciudad de que llevaba una conducta irreprochable. En efecto, un profesor debía caracterizarse en primer lugar por los rasgos ejemplares de su carácter y después por su calificación profesional.

Como era de esperar, los cristianos se sintieron ultrajados y reaccionaron de inmediato. En efecto, Apolinar de Laodicea (310-392) se propuso tratar temas bíblicos dándoles forma de epopeya homérica, comedias y tragedias según el modelo de Menandro y Eurípides respectivamente y hasta poemas líri-

229 JULIANO, *Contra Galileos*, fragmento 55 (VII 229B).

230 JULIANO, *Epístola* 107, 378b.

cos al modo de Píndaro. También parece que intentó elaborar los evangelios como si fueran diálogos platónicos<sup>231</sup>. Así comenzó una tradición que tendría un gran porvenir en la literatura cristiana: la paráfrasis poética de la Sagrada Escritura.

Incluso el pagano Amiano Marcelino pensó que Juliano había ido demasiado lejos con la emisión de ese decreto y opinó que semejante medida debía ser enterrada en un silencio eterno<sup>232</sup>.

### b) Una iglesia pagana

La segunda línea en la política religiosa de Juliano consistió en el reformamiento del paganismo, por vía legislativa y a través de epístolas, verdaderas cartas pastorales<sup>233</sup>. En ellas regula la organización de una iglesia pagana, paralela a la católica. Juliano había vivido en el seno del cristianismo el tiempo suficiente para conocer su doctrina y sobre todo el secreto de su vitalidad: la sólida organización, los vínculos de la caridad existentes entre los cristianos, la vida ejemplar de muchos de sus sacerdotes<sup>234</sup>.

De ahí sus intentos de dotar al paganismo de un cuerpo de doctrina coherente, la neoplatónica<sup>235</sup>, con el dios sol —*Helios*— como divinidad principal, usando elementos del culto al *sol invictus* de su predecesor Aureliano, y de una organización firme: habría querido dividir el imperio en círculos

231 Cf. las obras históricas de SÓCRATES —3, 16— y SOZOMENO: 5, 18. Por desgracia, lo único que nos ha llegado de él es una poetización de 150 salmos en hexámetros. Es la obra que lleva por título *Μετάρρασις εἰς τὸν ψαλτήρα*. En ella, que expresa en un verso el pensamiento de cada dos líneas de un salmo, hay muchas reminiscencias de HOMERO y otros poetas épicos posteriores, sobre todo CALÍMACO. Está compuesta a partir de la versión de los LXX, que según los casos debía ser ampliada o recortada. Su valor literario es muy modesto, aunque por fortuna no se ha perdido como todos sus demás escritos poéticos sobre temas bíblicos.

232 *(ius) obruendum perenni silentio*. AMIANO MARCELINO, XXII 10, 7.

233 En esta categoría habría que incluir las *Epístolas* 39 —a Arsaquio, arcepreste de Galacia—, 44 —a un funcionario desconocido—, 45 —a Teodora, una sacerdotisa—, 47 —a Teodoro, arcepreste en Asia— 48 —posiblemente al mismo—, 62 —a un destinatario anónimo— en las que trata de la organización del clero pagano y su jerarquía, del amor al prójimo como primer mandamiento, de la vida de los sacerdotes, de la atención a los pobres por medio de albergues, hospitales, casas de huérfanos y de lo que podríamos llamar liturgia pagana.

234 A estas características alude, no sin cierta admiración, en algunas de sus cartas, por ejemplo, la 84 y la 89.

235 Juliano mismo la dio forma sobre todo en dos tratados: el *Himno al rey sol* y el *Himno a la madre de los dioses*, en los que desarrolla una original teología, que intenta hacer compatibles principios plotinianos con dogmas de fe cristianos, como la Trinidad y su obra creadora y redentora. Cf. E. BEGEMANN, *o. cit.* pp. 55-66.

metropolitanos gobernados por un *ἀρχιερέυς*, un arcipreste, que velara por el clero y el culto y también reservarse el nombramiento de esos altos funcionarios<sup>236</sup>.

En esas cartas interpela y estimula el celo religioso de esos responsables y les amenaza en el caso de que descuiden el cumplimiento de sus deberes. Les muestra su deseo de poder alabar en ellos una actitud de proselitismo activo y una vida sobria y casta<sup>237</sup>. Les exigía por tanto una conducta intachable, en contraste con lo que él consideraba hipocresía de los clérigos cristianos. El nuevo orden religioso instituía también un programa de beneficencia al pobre, para contrarrestar las actividades caritativas de los cristianos.

El aspecto peligroso de este celo es evidente: no dejaba lugar para la libertad religiosa individual, porque surgía de las mismas fuentes de los polemistas paganos anteriores y ya antes de su muerte había derivado a un dogmatismo intransigente, que le llevó a hacer la promesa —si volvía de la expedición al Oriente, donde murió— de extirpar por todos los medios una secta tan perjudicial para la salud moral del Imperio como el cristianismo.

Su rápida muerte no permitió que cuajara esta reinstauración de una religión estatal. Ni siquiera tiene sentido preguntarse qué posibilidades de éxito habría tenido este esfuerzo tan artificial<sup>238</sup>. Sin embargo, no puede negársele a Juliano la agudeza de haber caído en la cuenta de que no bastaba con una mera restauración de la práctica del culto para ganar los corazones del pueblo sencillo y de haber comprendido que la nostalgia sola no era suficiente para implantar una religión, que él tanto valoraba, sin tomar muchos de los elementos que atraían irresistiblemente al pueblo hacia el cristianismo, hasta el punto de que se haya podido afirmar que el proyecto de Juliano fue un intento de instaurar un paganismo cristiano<sup>239</sup>.

## 6. PERVIVENCIA DE JULIANO

236 En el corto espacio de tiempo que tuvo a su disposición, y en calidad de *pontifex maximus*, confirió a su maestro Máximo la jerarquía suprema de la nueva iglesia y nombró una serie de grandes sacerdotes provinciales: Teodoro en Asia, Crisancio y su mujer Melite en Lidia, Arsacio en Galacia, Seleuco probablemente en Cilicia.

237 JULIANO, *Epístola* 86.

238 Ya hemos aludido a la actitud, desde el principio escéptica y hasta hostil de algunas ciudades ante el emperador. Pero puede decirse que, en general, la población del imperio tenía pocos puntos de contacto con él, un filósofo y un asceta cuya vida transcurría en un mundo exaltado y místico.

239 Desde luego, tenía sus razones Gregorio Nacianceno cuando reprochaba a Juliano querer plagiar el cristianismo al que odiaba, cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* IV 112 (J.-P. MIGNE, PG 35, 649).

En cualquier caso, su irrupción fue instantánea y, con la misma rapidez con que había aparecido, pronto desapareció, con gran desesperación de sus partidarios y alivio de los cristianos. En sus dos invectivas contra Juliano, Gregorio Nacianceno le compara a Acab, al faraón, a Nabucodonosor. Por el contrario, Prudencio, a principios del s. V, habla de él de un modo mesurado porque de una parte reconoce sus méritos militares y de otra no ignora sus lacras en materia de fe:

*“Sin embargo, entre todos los emperadores hubo uno, cuando yo era niño —me acuerdo—, un general muy valiente, también legislador notable, famosísimo por su elocuencia y su valor, consagrado a los intereses de la patria, pero no a los de la verdadera religión, porque rendía culto a trescientos mil dioses”*<sup>240</sup>.

La influencia de Juliano en el proceso de cristianización de la sociedad, y más concretamente, en la reacción pagana ante el cristianismo, es difícil de medir, fundamentalmente porque fue un meteoro que desapareció con la misma rapidez con que irrumpió en el curso de la historia.

Buena parte de su pervivencia, sin embargo, se debe, como ya hemos apuntado, a las obras de Libanio y Amiano Marcelino, dos escritores íntimamente unidos a él, que contribuyeron a crear la parte positiva de la leyenda sobre el emperador que se ha mantenido hasta ahora. El primero era un maestro de retórica, nacido en Antioquía de Siria en 314, a donde volvió a instalarse definitivamente en 354. Sus obras están llenas de reproches hacia los cristianos a quienes tacha de enemigos del helenismo y, aún en 384, no dudará en reclamar del emperador Teodosio una intervención enérgica contra la destrucción de templos paganos, que él achaca a los monjes, *“esas gentes que pueblan las cavernas y que no tienen de austero más que la capa”*<sup>241</sup>. No parece que hubiera estudiado directamente el cristianismo, que debía de conocer a través de las obras de Juliano. Sin embargo, ese conocimiento le basta para achacar a la nueva fe todos los males del imperio.

El segundo, compañero de armas de Juliano durante su campaña contra los persas en 363 y fiel a su memoria, es más prudente. Es pagano, y aunque habla habitualmente de un *numen*, no es monoteísta: cree en la astrología, la adivinación, la eficacia de los sacrificios... Pero no comparte el celo fanático de Juliano; más bien es tolerante. En sus *Res gestae*, de una parte trata al em-

240 *Principibus tamen e cunctis non defuit unus, / Me puero ut memini, ductor fortissimus armis, / Conditor et legum, celeberrimus ore manuque, / Consultor patriae, sed non consultor habendae / Religionis, amans ter centum milia diuum.* PRUDENCIO, *Apotheosis*, 449-453.

241 LIBANIO, *Discurso* 2, 32.

perador como a un verdadero héroe, como si fuera el nuevo Aquiles homérico, y de otra su postura ante los galileos tiende a presentarlos bajo una luz impopular<sup>242</sup>.

Fiel a su línea, no ahorra críticas ni al emperador Constancio ni a los obispos, siempre que se le presenta una oportunidad propicia. Por ejemplo, al primero le reprocha no haber sabido distinguir en el cristianismo lo que es una *absoluta et simplex religio* de lo que es *anilis superstitio*, a los segundos su obsesión por discutir sobre términos:

*“Mezclando la religión cristiana, absoluta y simple, con supersticiones de viejas, sembró (Constancio) cizaña sin cuento, poniendo más interés en escrutarlas lleno de perplejidad que en resolverlas seriamente. Incluso fomentó ampliamente su difusión por medio de discusiones sobre términos: tanto que la circulación en todas direcciones de un tropel de obispos que usaban los transportes públicos para ir de sínodo en sínodo —así los llaman— colapsó el tráfico oficial mientras intentaba atraer a toda la comunidad a obedecer su voluntad”*<sup>243</sup>.

Finalmente, aprovecha la narración de sucesos deplorables, como el cisma de Ursino y Dámaso, en disputa por la sede romana, para reprochar a la iglesia monstruosas rivalidades internas, que provocadas por la codicia, no retrocedían ante el crimen<sup>244</sup>.

En resumen, puede decirse que Amiano, un espíritu ecléctico que valora la *virtus* por encima de la distinción entre paganismo y cristianismo, da abundantes muestras de indiferencia o incluso de desdén respecto a éste último, lo cual no deja de ser sorprendente en un historiador que debía haber mostrado más sensibilidad ante un fenómeno que estaba cambiando la faz del mundo.

Lo cierto es que, en torno a esta reacción protagonizada por Juliano y su camarilla, a partir de la segunda mitad del s. IV la piedad pagana se exalta, sobre todo en las clases elevadas. Se conservan, con nombres propios, muchos testimonios de este renacer, sobre todo a través de la obra de Macrobio,

242 Cf. C. CASTILLO, *Amiano Marcelino historiador*, en *Urbs aeterna*, Pamplona 2003, pp. 9-12.

243 *Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam componenda grauius excitauit discidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione uerborum, ut cateruis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos quas apellant, dum ritum omnem ad suum trahere conatur arbitrium, rei uehiculariae succideret neruos.* AMIANO MARCELINO XXI 16, 18.

244 Cf. AMIANO MARCELINO XXVII 3, 12.

quien hacia el año 400 describe de modo gráfico el ambiente que respiraba la gran mayoría de los miembros de las clases elevadas:

*“Flaviano dice: ‘en nuestro poeta (Virgilio) encuentro tanta ciencia profética que, si se prescindiera de la doctrina de las otras disciplinas, sólo esa enseñanza suya le ensalzaría’”*<sup>245</sup>.

Llevados por este deseo de mantener el culto a la antigüedad, se esfuerzan por hacer copias de los escritores clásicos y revisarlos para asegurar la fidelidad a los originales. De esta época nos han llegado recensiones de las grandes declamaciones atribuidas a Quintiliano, de las Sátiras de Juvenal, de los epigramas de Marcial, de las sátiras de Persio, de la primera década de Tito Livio, comentarios a las obras de Virgilio, una exégesis de las Verrinas de Cicerón, etc.

Este esfuerzo por resucitar la cultura pagana tiene su reflejo en una polémica que surgió en este período, concretamente en el año 384, y que es prueba elocuente de la actitud anticristiana de poderosos estratos sociales: la restauración en el foro romano del altar consagrado a la diosa Victoria. Es especialmente interesante porque conservamos las dos vertientes de la discusión y porque sus actores principales son dos exponentes de primera fila de la cultura del momento en ambos campos: el obispo de Milán, San Ambrosio (334/339-397) y Quinto Aurelio Símaco (345-402), a la sazón prefecto de la ciudad de Roma.

---

245 ... Flavianus, 'apud poetam nostrum' inquit 'tantam scientiam iuris auguralis invenio, ut si aliarum disciplinarum doctrina destrueretur, haec illum vel sola professio sublimaret': MACROBIO, Saturnales I 24, 17.





## CAPÍTULO IV

### LAS DIVERSAS ESTRATEGIAS DE OPOSICIÓN AL EXCLUSIVISMO CRISTIANO

Celso, Porfirio y Juliano jalonan las tres etapas fundamentales de la resistencia pagana a la expansión del cristianismo, que se extienden desde finales del siglo II hasta la segunda mitad del IV. En los tres autores que hemos estudiado se refleja el esfuerzo de la publicística de toda esa época por impedir el paso de una sociedad oficialmente ligada al culto de los dioses a otra, no menos públicamente convertida en fe, profesada por el estado.

De todo lo que hemos expuesto en estas páginas se deduce que las tácticas de oposición que cada uno adoptó cambiaron con el tiempo. Por eso, antes de dar por acabado este estudio, parece aún conveniente establecer una comparación entre los diversos intentos de oposición que ponga de relieve esas diferencias.

Quizás la perspectiva más correcta para abordar este tema sea partir del último ataque, el del emperador Juliano, para intentar distinguir lo innovativo y lo tradicional de su polémica.

En este sentido, lo primero que se debe poner de relieve es que, como es natural, al haber sido formulados tras tres siglos de conflicto, algunos de sus argumentos se encuentran ya en sus predecesores. En efecto, la opinión general es que, aunque su obra contiene algunos elementos que van en la línea de Porfirio, el tono general de su ataque empalma más bien con la *Verdadera doctrina* de Celso. Sin embargo, un examen más atento revela que el Apóstata cambia su foco de atención y lo amplía hasta perseguir una meta que no habían tenido presente, o al menos no habían formulado de un modo articulado, los dos anteriores.

Además, aunque los argumentos sean en algún caso similares, las motivaciones ideológicas y sus líneas específicas de razonamiento revelan una evolución sustancial respecto a Celso y Porfirio porque, aunque el *Contra los galileos* sea un escrito polémico anticristiano anclado en la tradición, su principal objetivo es una apologética de la tradicional cultura helenística. Que

esto es así no se discute. Lo que hay que analizar y entender bien es la relación entre esta verdadera apología pagana y la polémica anticristiana anterior.

Importa dejar bien sentado, en primer lugar, que la diferencia entre la crítica de Juliano y las anteriores de Celso y Porfirio radica ante todo en su personalidad, tanto por lo que respecta a su carácter, como a la trayectoria de su biografía y a la función social que llegó a desempeñar. Él se consideraba a sí mismo, si no el predestinado profeta de una nueva, al menos el restaurador de la religión pagana, escogido por la divinidad para poner fin con su autoridad imperial al avance irrefrenable de la Iglesia y sobre todo a la decadencia del culto a los dioses. Si a esta profunda convicción se añade la circunstancia de que estaba en su mano llevar a cabo semejante proyecto, no es exagerado concluir que este fenómeno presentaba en no pocos aspectos el carácter de una revolución, no sólo religiosa sino política.

Fuentes históricas contemporáneas tienen seguramente algo de razón cuando nos lo presentan, unas como un hombre de una sensibilidad que rayaba en lo patológico, del que no cabía esperar nada bueno, y otras como una persona superdotada para hacer frente a sus obligaciones públicas, que sabía compaginar con sus inclinaciones de filósofo<sup>246</sup>. La verdad consistirá seguramente en una suma de todos esos rasgos, que las fuentes tienden a presentar, con pruebas irrefutables, desde una u otra perspectiva.

Además, Juliano es el único de los tres grandes críticos que no sólo se enfrenta al cristianismo, sino que lo ha vivido desde dentro, porque se ha educado en él, y por tanto, aunque conozca los argumentos de sus dos predecesores y los repita, aporta su propia experiencia y está familiarizado con el modo de argumentar de sus rivales. El hecho es que, por primera y única vez, en su persona se unen la oposición intelectual y el poder supremo, lo que le permite tomar medidas represivas contra sus adversarios e intentar llevarlas a cabo por todos los medios a su alcance.

Finalmente, la diferente constelación histórica en que se produce cada una de las etapas principales de esta polémica, juega un papel importante en el modo de argumentar de los diferentes protagonistas.

La cuestión clara, que cada uno de los tres aborda a su manera, es cómo adoptar la táctica apropiada que permita descalificar, y si es posible anular, a

246 De una parte, como ya queda indicado más arriba, está el retrato de GREGORIO NACIANCENO (*Discurso V* 23), con quien coincidió en la escuela de Atenas a lo largo del año 355, de otra la descripción que de él hacen el panegírico de MAMERTINO (*Gratiarum actio* 6, 4) y diferentes pasajes de las *Res gestae* de AMIANO MARCELINO: XV 4, 18. 8, 16; XVI 1, 5. 5, 4-6.

un grupo que ya de por sí se presenta como exclusivo y se enfrenta al orden religioso establecido. Tanto Celso, como Porfirio o Juliano quieren acabar con ese exclusivismo cristiano, opuesto al pluralismo vigente en las religiones paganas, y descalificar a sus adeptos, marginándolos.

A finales del s. II, es decir, en tiempos de Celso, esa confrontación era fundamentalmente social: los cristianos no participaban en el culto pagano, organizaban sus propias ceremonias, marcando así la diferencia. Los paganos les pagaban con la acusación de inmoralidad y de ser radicalmente “otros”.

Pero ya entonces, consideraciones de tipo teológico y filosófico desempeñaron un papel decisivo, de modo que, desde el principio, el objetivo de los polemistas consistió en detectar esas diferencias y en intentar definir y controlar sus manifestaciones, para mejor combatirlas. Con este fin, los tres eligen fundamentalmente dos estrategias.

### 1. LA TÁCTICA DEL AISLAMIENTO

La primera pone el acento en las diferencias entre cristianismo y paganismo: éste es el camino emprendido por Celso. Para él, la nueva religión no tiene nada aceptable; la condena desde todas las perspectivas posibles. Los valores cristianos son incompatibles con los de la cultura pagana; la doctrina cristiana contradice a la filosofía platónica; sus orígenes son rechazables, porque son judíos. Jesús, los apóstoles, la Biblia, la predicación y el culto cristiano, todo viene a ser condenado, sin matices.

Cuando se examinan los argumentos de Celso contra el exclusivismo cristiano se descubre que, aunque crea en una especie de universalismo pagano, éste excluye a judíos y cristianos, marginaliza a ambos. Los cristianos y sus doctrinas están tan distantes de la “verdadera doctrina”, como Celso era capaz de imaginar. Esta posición es comprensible, si se piensa en la visión que tenía del mundo un intelectual greco-romano de su época. La cristiandad representa, mucho más aún para quien opera con las categorías retóricas de entonces, el perfecto contrapunto a los valores de la sociedad romana, que se considera a sí misma piadosa, razonable y tradicional. A finales del s. II, y quizás ya antes<sup>247</sup>, para una sociedad semejante, los cristianos son simplemente de otra manera, personas ajenas a ella, extrañas en todos los terrenos.

Tanto los escritores cristianos contemporáneos, con Tertuliano al frente, como sus oponentes paganos, representados por Celso, están interesados en resaltar con todas las armas retóricas a su alcance, las diferencias existentes,

247 Cf. J. W. HARGIS, *o. cit.*, pp. 129-138.

más que en describir la situación real, que era mucho más abierta, esto es, que prestaba mucho más margen a compatibilidades en todos los aspectos.

Por eso, a lo largo del s. III se produjo un significativo aumento del contraste existente entre la estrategia de Celso, de exclusión total, y la realidad de la integración social e intelectual del cristianismo. Era cada vez más evidente que la época del discurso totalizador y excluyente había sido superada desde hacía tiempo.

## 2. EL INTENTO DE ASIMILACIÓN

Así fue como se impuso la segunda línea estratégica, adoptada con diferentes matices por Porfirio y Juliano, que consistió en identificar áreas de semejanza entre cristianismo y paganismo, con la misma meta de siempre —negar el exclusivismo cristiano—, pero con otros medios, es decir, diluyéndolo, en un intento de integrarlo en el sistema vigente. Esta novedad no era una concesión al rival, porque en definitiva buscaba el mismo objetivo: excluirle, a base de marginarle del resto de la sociedad.

Es más, podría decirse que el discurso de *distinción* de Porfirio, y aún más el de *asimilación* de Juliano, basados en la nueva realidad social y política, eran quizás la estrategia retórica anticristiana más eficaz que ha podido ofrecer la historia. En vez de declarar inaceptables todas y cada una de las facetas del cristianismo, la nueva táctica intentaba detectar grietas en la misma cristiandad a base de resaltar y acentuar contradicciones dentro de ella (Porfirio) o integrarla en el mundo religioso pagano (Juliano).

Cuando, según el primero, los oráculos de Apolo y Hécate admitieron respectivamente al dios de los judíos y a Jesucristo en la compañía de los seres inmortales, no hicieron más que cambiar la imagen de ambos, desde un dios exótico e iracundo, o un mago y embaucador, a unos seres que habitaban el Olimpo.

Porfirio intenta así crear una división entre Cristo, digno miembro de la comunidad de los dioses, y sus seguidores, una caterva de locos incultos. Pero éste no era ningún paso en la dirección de aprobar el cristianismo, pues al trasladar el límite de separación entre paganismo y cristianismo a una frontera interna en el sistema cristiano —Cristo y sus discípulos—, seguía negando a sus rivales todo reconocimiento de legitimidad y de solvencia intelectual.

En el caso de Juliano, tampoco reciben los galileos una oportunidad de ser aceptados porque, tras asimilar el judaísmo a la tradición del paganismo

greco-romano, el emperador deja completamente aislados a los seguidores del hombre de Galilea.

Ambos pretenden asimilar la divinidad de sus adversarios al universo pagano. Al crear un lugar para el Dios judeo-cristiano que fuera aceptable para los paganos, Juliano intentaba asestar un golpe a la peculiaridad cristiana: a su exclusivismo teológico y, en definitiva, a su poder político.

Por eso en la polémica de Porfirio y en la de Juliano se aprecia una estrategia, aunque fuera puramente retórica —y en el caso del proyecto de reconstrucción del templo de Jerusalén del segundo, política—, de asimilación. Así lograban marginar al cristianismo, de una parte incorporando los aspectos aceptables a la sensibilidad pagana, y de otra construyendo y encontrando contradicciones e incongruencias en el mismo cristianismo.

¿Cuándo y por qué tuvo lugar este cambio? Probablemente en el periodo comprendido entre las fechas en que escribieron Celso y Porfirio, es decir entre 180-270. En este tiempo, se produjeron profundos cambios en ambos bandos. Además de aumentar sustancialmente en el número de adeptos, de procedencia en su mayor parte pagana, a comienzos del siglo III el cristianismo comenzó a apropiarse sistemáticamente de la herencia cultural greco-romana. Y, mientras esta aproximación se producía en el área del pensamiento teológico, también a nivel popular, los conversos trajeron con ellos a la Iglesia su cultura.

Por su parte, el paganismo continuaba su secular proceso de sincretismo, que poco a poco encontraría caminos para incorporar de modo consciente a su acervo elementos del pensamiento cristiano.

Así, la convergencia de todos esos factores hizo posible un grado de asimilación entre ambas culturas que probablemente habría sido impensable antes del s. III de nuestra era.

Pero ese proceso estaba destinado a continuar, mucho más desde que, a partir de Constantino, no sólo habían cesado las persecuciones, sino que el cristianismo había comenzado a gozar de privilegios. Por eso, la nueva constelación creada a mediados del s. IV explica algunas novedades en la polémica anticristiana de Juliano. En primer lugar, que use el argumento del origen judío del cristianismo de una manera nueva, es decir acusando a los cristianos de infidelidad respecto a la fe de sus orígenes<sup>248</sup>.

248 El tema del papel de los judíos en la polémica anticristiana de Juliano ha sido contemplado de manera muy diversa: mientras en un extremo, Y. LEWY —*Julian the Apostat and the Rebuilding of the Temple*, Jerusalén 1983— sostiene la tesis de que fue su odio a los cristianos, más que una verdadera simpatía por los judíos, lo que le acercó a éstos y le llevó al

Seguramente jugaba un papel fundamental, en su simpatía hacia el pueblo hebreo, el odio a los cristianos, pero se puede afirmar que a sus ojos, en el judaísmo, la antigüedad y el hecho de que sus libros sagrados exigieran sacrificios sangrientos, eran valores positivos, aunque como ya vimos, considerara la religión judía inferior al paganismo.

Al amparo del judaísmo, la primera acusación que Juliano dirige a los cristianos consiste, como ya hemos apuntado, en la ambivalencia por la que de una parte se consideraban herederos suyos y de otra rechazaban cosas tan fundamentales como la observancia del sábado, la circuncisión y la prohibición de comer determinados manjares<sup>249</sup>.

Es curioso constatar que, para Juliano, el único aspecto que diferencia a un judío de un pagano es su insistencia en la unicidad divina<sup>250</sup>, que para él es un añadido posterior, puesto que en su pureza primitiva los judíos admitían la existencia de los dioses<sup>251</sup>. No era, por tanto, un crítico a ultranza del judaísmo, como Celso, sino que lo utilizaba como arma para atacar a los cristianos. Al contrastar a unos y otros pretendía demostrar, a expensas de los cristianos, la relativa racionalidad de la religión que habían dejado atrás.

En este sentido, Juliano compara a Moisés con Platón, aunque sea para llegar a la conclusión de que era más noble y más digno de entenderse con

---

proyecto de reconstruir el templo de Jerusalén (y que por tanto su acercamiento al judaísmo desempeña un papel puramente pragmático, incluso oportunista, para multiplicar los reproches contra sus enemigos), en el otro J. G. GAGER —*The Dialogue of Paganism with Judaism: Bar Cochba to Julian*, Hebrew Union College Annual 44 (1973), pp. 67-93— opina que, como todos los neoplatónicos, el emperador se sentía sinceramente atraído por ciertos aspectos del judaísmo.

249 Para ser exactos, como se sabe, hubo cristianos, sobre todo en Oriente, que mantuvieron esas prácticas judías, de modo que algún Padre de la Iglesia, aún a finales del s. IV, se lo reprochaba. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *I Discurso contra los judíos* I 1. (Cf. J.-P. MIGNE, PG, 48, 844).

250 “... los judíos tienen un comportamiento análogo al de los gentiles, si se exceptúa su fe en un solo Dios. Ésta es su única peculiaridad que nos es ajena. En cuanto a lo demás, sin embargo, podemos hablar de comunión: templos, santuarios, altares, purificaciones, otras prescripciones que se muestran, o absolutamente idénticas, o con pocas diferencias”. Cf. JULIANO, *Contra galileos*, fragmento 72 (IX 306 B).

251 Su traducción de Éxodo XXII 28, “no debes burlarte de los dioses”, así como la narración del Génesis sobre los “hijos de Dios” (Génesis VI 2-4) le proporcionan una evidencia bíblica a propósito de la admisión de la existencia de los dioses y su naturaleza excelsa por parte de la revelación cristiana. Cf. respectivamente fragmentos 58 (VII 238C) y 67 (IX, 290A).

Dios quien lo considera ajeno al mundo material, que aquel de quien dice la Escritura que Dios hablaba con él cara a cara<sup>252</sup>.

Con esta comparación pretende demostrar la superioridad de la literatura griega sobre los libros hebreos y esto, para su mentalidad, tiene sobre todo implicaciones filosóficas y teológicas, porque de este modo está haciendo una apología de la cultura helénica, que abarcaba la literatura, la religión — incluido el politeísmo— y los ideales y objetivos políticos del imperio romano.

El blanco principal de su ataque son, sin embargo, los cristianos. Los acusa de abusar de las profecías judías, al mismo tiempo que dejan de cumplir muchos aspectos de su ley. El crimen de los cristianos consiste, por tanto, en abandonar las venerables prácticas de judíos y paganos para abrazar el culto del “cadáver” y “algunos hombres miserables”, es decir, Jesús y los santos<sup>253</sup>.

Celso en su *Doctrina verdadera* había reprochado a los cristianos haber abandonado los dioses de sus antepasados, a los que estaban ligados por razones étnicas, contraviniendo así el orden establecido por el dios supremo, que había asignado a las diferentes deidades la protección de determinadas parcelas de la tierra. Al convertirse, los cristianos habían traspasado las fronteras de su religión ancestral y en esa traición consistía fundamentalmente su impiedad.

Juliano añade una nueva dimensión —la contradicción—, a esta polémica anticristiana: según él, el Dios único de los galileos ejercía al mismo tiempo dos funciones irreconciliables, la de ser una divinidad nacional y al mismo tiempo Dios supremo universal<sup>254</sup>. En términos filosóficos objetaba Juliano, como Celso, ese Dios celoso y antropomórfico de judíos y cristianos, no podía ser identificado con el Uno platónico del que los cristianos pretendían

252 “Considera pues lo que aquél (Platón) dice del demiurgo y las palabras que le atribuye en el acto de la cosmogonía y así podremos comparar la cosmogonía de Platón con la de Moisés. De este modo quedará claro quién de los dos es más grande y más digno de Dios: si Platón, el idólatra, o aquel de quien dice la Escritura que Dios le hablaba cara a cara”. Cf. JULIANO, *Contra galileos*, fragmento 6 (II 49A).

253 Cf. *Ibidem*, fragmentos 43 (VI 194D) y 47 (VI 202A). Hay algunos puntos en los que Juliano no puede dejar de lado la crítica a unos y otros; por eso, es bueno no perder de vista que su verdadero objetivo es la apología del paganismo.

254 Esta tensión entre las dos funciones ha estado presente en la teología cristiana desde el principio de la vida de la Iglesia. Su Dios, es al mismo tiempo el Dios del pueblo judío. En efecto, nunca se han cortado los lazos con la herencia judía. Lo intentó Marción en el s. II, pero fue condenado en aras de la ortodoxia y esta condena tuvo consecuencias, pues ese origen judío del cristianismo continuó siendo una fuente de crítica que esgrimieron una y otra vez los enemigos de la nueva fe. Juliano, como estamos viendo, la aprovechó a fondo.

apropiarse. Esos rasgos humanos eran inadmisibles en un dios. Pero, mientras Celso sentía este problema como una divergencia de dimensiones éticas y, desde su perspectiva, merecía ser el motivo por el que el cristianismo debía ser excluido de la sociedad, para Juliano la cuestión era más bien de naturaleza puramente geográfica y étnica<sup>255</sup>.

Con otras palabras, el exclusivismo que hacía de Dios el dios de un pueblo lo descalificaba para su papel de divinidad universal. Ambos Testamentos —el Antiguo, que escogía al pueblo de Israel, y el Nuevo, con la Encarnación del mismo Dios, en el tiempo y en un lugar determinado— eran fenómenos puramente locales, incompatibles con la grandeza y la universalidad de la divinidad suprema, postulada por griegos y romanos.

Para Juliano era inconcebible que una divinidad realmente cósmica pudiera quedar confinada en una localidad específica y en un pueblo, de ahí que sistemáticamente prescindiera del calificativo “cristianos” y llamara a sus fieles simplemente “galileos”. Pero no se conformó con constatar esa diferencia, sino que la valoró, contraponiéndola a la teoría neoplatónica: a la caracterización del dios de Israel, propuesta por la Biblia, se enfrenta con ventaja la fe en el Uno, la divinidad suprema y universal, postulada por la filosofía.

En los fragmentos de su obra que han llegado hasta nosotros se encuentran aplicaciones prácticas de esta superioridad. Valga, como ejemplo, su inter-

---

255 “Mas, que desde el principio Dios se ha preocupado sólo de los judíos y que éstos son su propiedad en exclusiva, lo han dicho claramente no sólo Moisés y Jesús, sino también Pablo. Pero, una afirmación de este tipo, en éste último, produce sorpresa. En efecto, según la ocasión, cambia sus opiniones sobre Dios, como cambian los pulpos en contacto con las piedras. Algunas veces afirma que sólo los judíos son el pueblo de Dios, otras —cuando intenta convencer a los griegos para que se hagan adeptos suyos— exclama: «¿Acaso es sólo Dios de los judíos y no también de los gentiles? Sí, también de los gentiles» Entonces habría que preguntarle a Pablo por qué, si no era sólo el dios de los judíos sino también de los gentiles, ha enviado a los judíos la riqueza del don de profecía, Moisés, la unción, los profetas, la ley, los prodigios y las maravillas de sus fabulosos cuentos... En fin, les ha enviado a Jesús, mientras a nosotros, ni profetas, ni crisma, ni maestro, ni un ser que haya bajado a anunciarnos, aunque fuera con retraso, lo que debía de ser su amor, también por nosotros. Por el contrario, ha permitido durante decenas de miles de años, o si preferís durante milenios, que los hombres de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, sirvan como vosotros decís a los ídolos en tan grande ignorancia, excepto una pequeña raza, que llegó hace menos de dos mil años a habitar en una sola parte de Palestina. Si en verdad es Dios de todos nosotros y es el demiurgo de todo, ¿por qué nos ha olvidado?... ¿Deberemos escucharle porque vosotros, o uno de vuestra raza, ha imaginado al Dios del universo teniendo sólo una vaga noción? ¿No son signos de limitación «Dios celoso» (¿por qué motivos está celoso?) y «Dios que hace pagar a los hijos las culpas de sus padres»?”. JULIANO, *Contra galilaeos*, fragmento 20 (III 106A.B).



pretación a la historia de la torre de Babel<sup>256</sup>. Juliano observa que en este pasaje del libro del Génesis, el dios de la Biblia hebrea, que desciende a la tierra junto con otros colegas iguales a él, provoca la división de lenguas en la humanidad. Pero —afirma— existen otras muchas diferencias culturales y hasta fisonómicas más profundas que las de la lengua, que dividen a las naciones, hasta el punto de que —puede afirmarse— existen diversas personalidades nacionales: celtas y germanos son valientes, griegos y romanos son en general civilizados y humanos, aparte de vigorosos y amantes de la guerra, los egipcios inteligentes e ingeniosos, los sirios pacíficos y amantes del lujo, pero en su conjunto inteligentes, animosos, condescendientes y rápidos de ingenio<sup>257</sup>. Por tanto, la multiplicidad de lenguas constituye un elemento más, incluso insignificante, en la división de las nacionalidades y la divinidad que la provocó realizó un acto de menor importancia, propio de uno de tantos protectores locales<sup>258</sup>.

Por eso, la pretensión paulina<sup>259</sup>, según la cual el dios de los judíos lo sería también de los gentiles, era una locura. Un dios que provoca la diversidad de

256 Génesis 11, 1-9.

257 “Los nuestros dicen que el demiurgo es padre y rey de todo, pero que ha asignado todas las demás funciones a divinidades nacionales y de cada ciudad, que cada una administra conforme a su propia naturaleza la esfera propia de su competencia. Pues mientras en el padre todo es perfecto y unitario, entre los dioses particulares predomina uno u otro de sus poderes. Así, por ejemplo, Ares gobierna a los pueblos belicosos, Atenas a los que unen inteligencia y belicosidad y Hermes a los que son más inteligentes que audaces; y cada pueblo se adecua a la naturaleza del dios que lo gobierna. Si la experiencia no es una prueba válida para lo que decimos, consideremos pura invención privada de validez nuestras ideas y aprobemos las vuestras. Pero si la experiencia confirma desde siempre lo que afirmamos, mientras nada está de acuerdo con lo que vosotros decís, ¿por qué continuáis manteniendo obstinadamente vuestras pretensiones? Explicadme concretamente por qué los celtas y los germanos son feroces, los griegos y los romanos, en general, civilizados y humanos, aparte de vigorosos y aptos para la guerra, mientras los egipcios son más inteligentes e ingeniosos y los sirios pacíficos y amantes del lujo, pero en conjunto inteligentes, ricos de ingenio, condescendientes, rápidos en aprender. Si efectivamente no se admite ningún motivo para esta diversidad de los pueblos y se prefiere afirmar que se produce espontáneamente, ¿cómo se puede creer luego que el mundo está gobernado por una providencia? Si, por el contrario, se me señalan causas precisas, que se me afirmen y se me expliquen a nombre del mismo demiurgo. Cf. JULIANO, *Contra Galilaeos*, fragmento 21 (IV 116A.B).

258 “Dice (Moisés) que no descendió solo, sino que muchos descendieron con Él, pero no dijo quiénes eran éstos. Evidentemente pensaba que quienes le acompañaban eran iguales a Él. Por tanto, si descienden no sólo el Señor sino también sus compañeros a confundir las lenguas, está claro que también ellos pueden ser razonablemente considerados responsables de la diversidad de caracteres: Ibidem, fragmento 27 (IV146A).

259 Cf. *Romanos* III 29.

lenguas no merecía ser elevado a un papel semejante<sup>260</sup>. Por tanto, el dios de los cristianos no sólo era local, sino además un miserable usurpador. Se le habría asignado un oficio muy superior al suyo original: el de Creador del universo y Ser supremo.

Una vez asentadas estas premisas distintivas, Juliano pasa al ataque definitivo, que constituye el nervio profundo de su intención última y que va mucho más allá que Celso y Porfirio, aunque se apoye en ellos. Lo que le importa ante todo, como se ha escrito acertadamente<sup>261</sup>, es hacer una apología del helenismo; por eso, su oposición a los galileos está dirigida en gran parte contra la apropiación que se han permitido de esa cultura.

El uso que hace de los argumentos anteriores a él, unido a sus aportaciones propias, le llevan a entablar abiertamente una polémica entre cristianismo y helenismo. Como decimos, según Juliano, el error cardinal de judíos y cristianos consiste en haber levantado al estado de Dios único y supremo a una divinidad que tenía simplemente una importancia local y nacional. Su esfuerzo central en la obra *Contra los galileos* consiste, por tanto, en devolver a su sitio a ese dios. Pero la ambición de Juliano va más allá de desmontar al dios de Israel. La teología de los patronos nacionales y sus implicaciones para el papel del Dios hebreo-cristiano le proporciona un instrumento válido para un proyecto de más largo alcance, que consiste en mostrar la diferencia entre un cristiano y un helenista.

Esta diferencia había sido hollada hasta el momento por la gradual apropiación de la literatura helenística por parte de los cristianos, ilegítima y perjudicial para la cultura greco-romana. Tal violación de las fronteras divinas, era para Juliano algo más que un problema teológico. Mucho más importante para él era la traición perpetrada al helenismo, cuya restauración estaba decidido a conseguir.

Con otras palabras, el intento de instaurar una deidad universal, diferente y hostil a la propuesta por la tradición helenística, no podía tener más que

260 “Si el Dios que predica Moisés fuese el Creador directo del universo, nosotros —que pensamos que es el Señor común de todo, que existen otras divinidades nacionales a sus órdenes, semejantes a Él, que desempeñan cada una de modo diferente sus propias funciones— tenemos un concepto mejor de Él; y tampoco pensamos que sea un rival dispuesto a la guerra contra los dioses que le están sometidos. Pero si Moisés, aunque rinde culto a un dios limitado, pretende atribuirle el dominio sobre todo, es mejor que, de acuerdo con nuestra opinión, reconozcan al dios universal, sin ignorar al de los hebreos, en vez de honrar en el lugar del creador de todo, a un Dios a quien ha tocado dominar sobre una pequeña región. JULIANO, *Contra Galilaeos*, fragmento 28 (IV 148C).

261 Cf. J. W. HARRIS, o. cit. *passim*.

consecuencias funestas para toda la cultura. Esa apropiación corría paralela a la de la ilegítima elevación de una divinidad local al *status* de Dios supremo.

Pero, al mismo tiempo, no niega al dios de judíos y cristianos un puesto en su visión del mundo religioso: el de una divinidad reducida a un lugar y a un pueblo, es decir a un ámbito local y a una etnia. De este modo, indirectamente, legitimaba el judaísmo como una más de las religiones integradas en el universo de la religión greco-romana. En este sentido aporta ejemplos concretos. Por ejemplo, su interpretación de la historia de la torre de Babel — a la que hemos aludido más arriba—, permitía al dios judío desempeñar un papel y ocupar un lugar preciso en la historia universal: la división de la humanidad en diferentes grupos lingüísticos. Era un papel de importancia secundaria, pero aseguraba un puesto al judaísmo dentro del paganismo universal. Era un intento de asimilación teológica, que él mismo lleva a la práctica política, otorgando su permiso para que se restaurara el templo de Jerusalén. Esa asimilación llevaba consigo también, que el judaísmo quedaba privado de su exclusivismo, al ser integrado en el panteón pagano.

Esta motivación estratégica de Juliano permite comprender las razones que le llevaron a tomar medidas para reconstruir el templo de Jerusalén, como un aspecto más de su firme postura anticristiana en todos los terrenos. Y se entiende mucho más, si se tiene en cuenta que esa restauración suponía poner en entredicho la profecía cristiana de la desolación que habría de sobrevenir sobre ese lugar<sup>262</sup>. Porque el dios que debía recibir culto en el templo, no habría sido sólo el de los judíos, sino también el de los cristianos, puesto que en definitiva ambos eran la misma divinidad.

De este modo lograba poner a ese dios judeo-cristiano en su lugar original. Porque si sus planes se realizaban, ¿cómo podrían pretender los cristianos que su dios, que recibía sacrificios de animales en una insignificante ciudad de Judea, era la divinidad suprema universal? Al mismo tiempo es fácil imaginar el efecto meramente visual de un templo judío restaurado, distante sólo unos centenares de metros de la venerable iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén<sup>263</sup>.

Además, el hecho de que allí se celebraran sacrificios sufragados por un estado pagano habría servido decisivamente para domesticar al dios de los cristianos de modo que pudiera ser utilizado también por los paganos. Aun-

262 Marcos XIII 2.

263 Flavia Julia Elena, la madre del emperador Constantino, había peregrinado a Palestina hacia el 325 y allí, aparte de encontrar la Cruz de Cristo, hizo construir las iglesias del santo Sepulcro, la Ascensión y la Natividad, la primera de ellas junto al antiguo templo.

que los sacrificios fueran presentados por un sacerdocio judío restaurado, las motivaciones de Juliano eran claras: se ofrecerían víctimas cruentas en honor de dioses poderosos, incluido el Dios de los judíos y de los cristianos, bajo la tutela y en interés del imperio romano. Los efectos habrían sido terribles para la identidad y el crecimiento de la Iglesia.

La actitud de Juliano era, por tanto, mucho más matizada que la de los dos polemistas anteriores: a judíos y cristianos Celso les había unido para descalificarlos a ambos; Porfirio, por su parte, se les había enfrentado, reprochando a los segundos haber renegado de sus orígenes. Ahora, Juliano, con una sutilidad consciente, utiliza a los judíos, primero para desacreditar a los cristianos y luego para integrarlos, junto con éstos, en un amplio proyecto de apología del helenismo pagano.

Hay aún otro elemento original en la crítica de Juliano, que se centra sobre el origen reciente del cristianismo, y tiene, según él, consecuencias funestas para la mayor parte de la humanidad. Aunque hasta Juliano habían pasado tres siglos y ya no era una secta innovadora como para Celso, el cristianismo no dejaba de ser un recién llegado en comparación con la mayor parte de las otras religiones del área mediterránea, incluidos los cultos orientales.

Éste era un reproche del que tenían que defenderse todavía los cristianos, como lo prueba la obra apologética de Eusebio de Cesarea (260/264-340), quien se veía obligado aún a afirmar que el cristianismo era la más antigua de las religiones, puesto que ya los patriarcas de la Biblia hebrea se esforzaban por dar culto a un único Dios y “*por eso llevaban junto con nosotros el nombre de Cristo*”<sup>264</sup>.

Esta objeción estaba ya presente en tiempos de Justino y había sido articulada más tarde también por Porfirio. Pero lo nuevo en Juliano consiste en añadir que, tan problemática como la localización geográfica y étnica de Cristo, era su reciente comparecencia en el tiempo. No se queda, pues, en la confrontación entre el exclusivismo universal cristiano y el problema que plantea la limitación de la revelación divina a Palestina y a los judíos, sino que añade la situación del mundo, sin posibilidad de salvación, antes de la venida de Cristo; es decir, aborda no sólo la incompatibilidad entre el exclusivismo y la localización parcial de la revelación, sino la que se plantea entre el exclusivismo y la naturaleza temporal de la misma<sup>265</sup>.

264 EUSEBIO DE CESAREA, *Demostración del Evangelio* I 5.

265 Cf. nota 116, JULIANO, *Contra Galilaeos*, fragmento 20 (III 106A).

La conclusión es la misma a la que llegó con la objeción local<sup>266</sup>: una divinidad surgida en el tiempo no puede aspirar, ni a haber sido, ni a ser en lo sucesivo el Dios supremo y universal. Al someterle a estos controles —temporal, geográfico y étnico—, separaba al dios judeo-cristiano del supremo Dios del universo, una separación crucial para su objetivo de apologética del helenismo.

No tenía ningún reparo en practicarla porque el intento de controlar y dominar el cristianismo estaba más que justificado; le bastaba con considerar el contraste entre los logros de ambas culturas, la greco-romana y la judía. La primera había perfeccionado la ciencia y la filosofía a partir de sus orígenes egipcios y babilónicos: los griegos habían desarrollado el derecho y los romanos perfeccionado el arte del gobierno. Para sanar los cuerpos y las almas del pueblo, los dioses han enviado al mundo a Asclepio como “*el mayor don del sol y Zeus*”<sup>267</sup>, una muestra de que la religión pagana no puede ser separada de la grandeza de la cultura helenística.

Por contraste, los judíos, que han persuadido a los cristianos para que se unan a ellos desertando del paganismo, ¿qué regalo se jactan de haber recibido de Dios? Juliano constata que ese pueblo nunca ha tenido ni un gran imperio ni una gran cultura. Apenas ha podido vivir durante dos mil años en libertad. Nunca han sido superiores a griegos y romanos ni en la administración de ciudades, ni en sus tribunales, ni en su enseñanza; la sabiduría de Salomón no tiene nada que ofrecer si se la compara con las enseñanzas de Isócrates, dejando aparte el hecho de que abandonó la fe para seguir a los dioses de sus concubinas<sup>268</sup>; los judíos no habían producido ni científicos como Hipócrates, ni generales como Alejandro. En cualquier campo de la cultura, la judía es inferior a la helénica<sup>269</sup>.

---

266 Cf. *ibidem*, fragmento 21 (IV 115D), ya transcrito.

267 “Casi olvidaba el don más grande y más importante de Helios y Zeus. Pero he hecho bien al guardarlo para el final. Porque de hecho no nos pertenece sólo a nosotros, sino que creo lo tenemos en común con los hombres de nuestra misma estirpe, los griegos. En efecto, Dios ha engendrado de sí mismo entre los dioses inteligibles a Asclepio y lo ha revelado a la tierra a través de la potencia generadora de Helios. Cuando descendió del cielo a la tierra, comparció (Asclepio) en forma humana, aún participando de la unidad, en Epidaurio; pero con el transcurso del tiempo, al multiplicarse sus apariciones, extendió a toda la tierra su diestra salvadora. Fue a Pérgamo, en la Jonia, a Taranto y finalmente a Roma. Se dirigió a Cos y por tanto al Egeo. Se encuentra así pues en todo lugar de la tierra y del mar. No hace visitas individuales y sin embargo cura las almas atribuladas y los cuerpos enfermos: *ibidem*, fragmento 46 (VI 200A).

268 Cf. *ibidem*, fragmento 54 (VII, 224B).

269 Cf. *ibidem* fragmentos 47 (VI 201E). 51(VII 217E). 53 (VII 221D).

No hay que perder de vista, sin embargo, que su crítica a la cultura judía es sólo un instrumento o un vehículo para poner en marcha su postura anti-cristiana y que es compatible con sus medidas de simpatía hacia los judíos, con el mismo objetivo. Al mismo tiempo, su insistencia en la inferioridad de la cultura judía es un recurso retórico sobre todo con vistas a su estrategia de asimilarla. No la excluye radicalmente, como había hecho Celso; al contrario, les da la bienvenida, pero en la corte del paganismo greco-romano. Y para Juliano el judaísmo representa aquellos aspectos del cristianismo que eran susceptibles de ser asimilados: confinado a un pueblo y a un lugar particular, desprovisto de su universalismo y exclusivismo, asociado a una cultura inferior, su dios quedaba reducido a un lugar modesto dentro del panteón.

El cambio de un discurso de exclusión totalizadora, como el de Celso, a uno de asimilación, como los de Porfirio y Juliano, responde a una realidad innegable: existen semejanzas, propiedades comunes, entre paganismo y cristianismo, que se pueden constatar fácilmente en ambas direcciones. De una parte, el filósofo neoplatónico purifica su alma de pasiones, practica la continencia y un amor al prójimo que no desmerece ante la caridad cristiana, lleva una vida de oración impregnada de misticismo y abstinencia de los asuntos del mundo y del estado; de otra, el cristianismo fomenta paralelismos entre el sol, el nacimiento del mismo por el Oriente, y Cristo, que es el *verus sol, sol iustitiae, lux mundi, lux vera*<sup>270</sup>, como puede apreciarse en la construcción de lugares de culto orientados hacia el Este o cuando, a la hora de buscar una fecha conmemorativa de su nacimiento, se hizo coincidir con la fiesta pagana del sol. Estas afinidades explican la diferente reacción de los paganos ante el cristianismo y el judaísmo. ¿Por qué fue más violenta respecto al primero? ¿Por qué, a pesar de que los judíos presentan muchas de las mismas características rechazables —orígenes, extranjería, fe y ritos, exclusivismo, proselitismo— no estuvieron sometidos al mismo grado de antagonismo que los cristianos?<sup>271</sup>

La respuesta a estos interrogantes puede parecer paradójica, pero no por eso es menos cierta. El judaísmo optó por la segregación, en el caso del cristianismo son precisamente las semejanzas, los puntos de contacto a todos los niveles los que produjeron el conflicto entre ambas religiones. Mientras la separación entre paganos y cristianos, fue relativamente firme en los dos pri-

270 Véase a este respecto M. WALLRAFF, «Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike». *Jahresbuch für Antike und Christentum*, 32. Münster, 2001.

271 Son muy interesantes a este respecto las consideraciones de J. W. HARGIS, *o. cit.*, pp.133-136.

meros siglos, a lo largo del III fue desapareciendo y se produjo un mutuo acercamiento. Los cristianos fueron ganando en presencia y representatividad en la población del imperio, no sólo desde el punto de vista étnico, sino también de comportamiento e intelectual, lo cual minimizaba, en vez de acentuarlas, las diferencias entre ellos y la sociedad dominante.

Por eso, las dificultades surgen más de la semejanza que de la diferencia: he aquí una de las claves para entender la oposición pagana al cristianismo. Gracias a esa gradual semejanza, el nuevo fenómeno religioso no se puede aislar, si no es por la fuerza; ésa fue la pretensión de los perseguidores.

Pero el intento de dominar, por exclusión o por asimilación, la imagen pública del cristianismo, fracasó y finalmente el imperio romano se transformó, de un paganismo pluralista, en un universalismo exclusivo, es decir en un estado de religión unitaria, la cristiana, que había mantenido su exclusivismo<sup>272</sup>.

La constatación de este fracaso no puede ignorar, sin embargo, que las tres obras que hemos estudiado en estas páginas dejaron una huella duradera en la literatura apologética posterior. Cuando apenas medio siglo después de que Juliano desapareciera, San Agustín emprendió la redacción de su *Ciudad de Dios*, con la que pretendió acabar de una vez con la polémica anticristiana,

---

272 De todos modos, para poner un matiz final a esta descripción, el baluarte del exclusivismo no puede ser calificado de absoluto e impermeable, sino más bien de relativo y tolerante, incluso cuando el cristianismo se impuso. En Occidente, convivieron con él durante siglos un buen número de creencias germanas y célticas. Incluso pueden detectarse muchos paralelismos y existen testimonios de que los evangelizadores utilizaron conceptos paganos para sus fines. Por ejemplo, a comienzos del s. V, Paulino de Nola, en su *Poema XX*, ensalza el sacrificio de animales en la tumba de San Félix con destino a los pobres, como un aliciente para la piedad de los campesinos italianos, y San Agustín, en la *Expositio in Psalmum* 89, 41, denuncia el abuso de que algunos acudan a los ídolos y consulten adivinos, confesándose al mismo tiempo católicos. Estos detalles demuestran que de hecho el tan combatido exclusivismo cristiano era relativo para una parte representativa de sus miembros.

tuvo bien en cuenta las objeciones de Celso<sup>273</sup> y sobre todo, por diferentes motivos, las de Porfirio<sup>274</sup> y Juliano<sup>275</sup>.

---

273 Por ejemplo, en *Ciudad de Dios* III 15, sale al paso del *Alethés lógos* (II 33. 59) a propósito del eclipse de sol del que habla *Mateo* 27, 45 y algo análogo ocurre en IV 11, donde defiende el monoteísmo, frente a Celso V 41.

Asimismo tiene sin duda presente en XV 27 la crítica al pasaje sobre el arca de Noé de IV 41-42.

274 Baste decir que es uno de los filósofos platónicos más citados, sobre todo en los libros VIII-X en los que el obispo de Hipona hace frente a quienes piensan que la fe en los dioses puede conseguir la felicidad del hombre más allá de esta vida. Cf., por ejemplo, VIII 12; X 9. 11. 26-32.

275 Más que como pensador, como político obcecado por la fe en sus dioses —IV 29; V 21— y su deseo de acabar con los cristianos —XVIII 52—, aunque su sombra se cierne sobre todos los razonamientos que desarrolla a lo largo de los libros IX-X para mostrar que el único mediador entre Dios y los hombres es Jesucristo, no los dioses inferiores, que no son sino demonios.



## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES:

- AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, 6 vol. Ed. “Les Belles Lettres”, París, 1968-1999.
- ARNOBE, *Contre les gentils*, 3 vol. Ed. “Les Belles Lettres”, París, 1982-2007.
- AUGUSTINUS, *Ciuitas Dei*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, 33-37, Desclée de Brouwer, París, 1959-60.
- *Epistulae*, en CSEL, ed. Al. Goldbacher, Praga-Viena-Leipzig, 1895-1923.
  - *Expositio in Psalmos*, en J.-P. Migne, *Cursus completus Patrologiae*, PL, 36.
- CLAUDIUS MAMERTINUS, *Gratiarum actio Iuliano imperatori*, Edición de M. Pilar García Ruiz, Pamplona, Eunsia, 2006.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Les Stromates*, Les éditions du cerf, 7 vol., París, 1951-1997.
- CYRIL ALEXANDRIAE, *Contra Iulianum*, J.- P. Migne, *Cursus completus Patrologiae*, PG 76, París, 1863, 505-1064.
- EUSÉBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Les éditions du cerf, 4 vol., París, 1960.
- *La préparation évangélique*, Les éditions du cerf, 7 vol., París, 1974-1983.
  - *Demonstratio evangelica*, ed. Teubner, vol. III, Leipzig, 1867.
- FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, BCG, 18, Madrid, 1979.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Contro Giuliano l’Apostata*, L. Lugaresi, ed. Nardini, Florencia, 1993.
- JULIANUS, *Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme. Introduction, traduction et commentaire par Christopher Gérard*, Ousia, Bruselas, 1995.

- L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres complètes. Tome I-II partie. Lettres et fragments*, par J. Bidez, París, 1924.
- EMPEROR JULIAN, *The Works of...* Ed. Loeb en 3 vol. by W. C. Wright. Cambridge, Mass., 1969.
- JUSTINI OPERA, I, 1, Io. Car. Th. Eques de Otto, Wiesbaden, reimp. 1969.
- L. C. F. LACTANTI, *Opera omnia*, S. Brandt & G. Laubmann, CSEL, 3 vol., Praga-Viena-Leipzig, reimp. 1965.
- LACTANCIO, *Institutiones divinas*, BCG, 136-137, Madrid, 1990.
- LIBANIUS, *Opera selecta*, col. Loeb, A. F. Norman, HUP, Cambridge, Mas., 1969.
- MARCUS AURELIUS, *Meditations*, col. Loeb, C. R. Haines, HUP, Cambridge, Mas., reimp. 1994.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, J. Beaujeu, Ed. "Les Belles Lettres", París, 1964.
- ORIGENES, *Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Borret M. s. j. *Sources chrétiennes* 132. 5 vol. Les éditions du Cerf, París 1967.
- PANÉGYRIQUES LATINS, I-III, *Texte établi et traduit par Édouard Galletier*, Ed. "Les Belles Lettres", París, 1949-1955.
- PLUTARCO, *L'eclissi degli oraculi*, A. Rescigno, ed. D'Auria, Nápoles, 1995.
- PORFIRIO, *Vida de Plotino*, BCG 57, Madrid, 1992.
- PORPHYRIUS, '*Gegen die Christen*', 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate, Harnack, A. von, *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1916, n. 1: 1-115.
- SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, H. Peter, col. Teubner, Leipzig, 1865.
- SOCRATES SCHOLASTICUS, *Ecclesiastica Historia*, ed. R. Hussey, 2 vol., Olms, Hildsheim, reimp. 1992.
- CORNELIO TÁCITO, *Anales*, BCG, 30, Madrid, 1986.
- TERTULIANO, *Apologético. A los gentiles*, BCG, 285, Madrid, 2001.
- Q. S. F. TERTULLIANI *quae supersunt omnia*, F. Oehler, 2 vol., ed. Weigel, Leipzig, 1853.
- XII PANEGYRICI LATINI, E. Galletier, Ed. "Les Belles Lettres", 2 vol., París, 1949.

ZOSIME, *Histoire nouvelle*, F. Paschoud, 3 vol., Ed. "Les Belles Lettres", París, 1971-1989.

*MONOGRAFÍAS:*

ANASTOS, M. V., *Porphyry's Attack on the Bible*, en AA. VV., *The classical Tradition*, Ithaca N. Y, 1966, pp. 421-450.

ATHANASSIADI-FOWDEN, P., *Julian and Hellenism: An intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

BARNES, T. D., *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the constantinian Empire*, Harvard, 1993.

– *Constantine and Eusebius*, Harvard, 1981

BEARD, M.–NORTH, J.–PRICE, S., *Religions of Rom*, Cambridge, 1988.

BIDEZ, J., *La vie de l'Empereur Julien*, París, Les Belles Lettres, 2ª ed., 1965.

BOISSIER, G., *La fin du paganisme*, 2 vol., París 1907.

BOWERSOCK, G. W., *Julian the Apostate*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

– *Hellenism in late Antiquity*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990.

BOWERSOCK, G. W. – BROWN, P.–GRABAR, O., *Late antiquity. A guide to the postclassical world*, Harvard, 1999.

BRANDT, H., *Geschichte der römischen Kaiserzeit (284-363)*. Akademie Verlag, Berlín, 1998.

BROWNING, R., *The emperor Julian*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1975.

BROWN, P., *Essor du Christianisme occidental*, París, 1997.

BURCKHARDT, J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, Phaidon Verlag, Viena, sin fecha.

CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of christian discourse*. Berkeley, University of California Press, 1991.

CARRARA, P., *I pagani di fronte al Cristianesimo*, EDB, 1984.

CHADWICK, H., *The early Church*, Londres, Penguin Books, 1967.

- COCHRANE, C. N., *Christianity and classical culture: a study of thought and action from Augustus to Augustin*, Nueva York, Oxford University Press, 1957.
- DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an age of anxiety*, CUP, Cambridge, 1965.
- DORRIE, H., *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- ELLIOTT, T. G., *The christianity of Constantin the Great*, Scranton, 1996.
- FIEDROWICZ, M., *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn, 2000.
- FOX, R. L., *Pagans and Christians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.
- GIEBEL, M., *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf / Zürich, Artemis und Winkler, 2002.
- GIGON, O., *Die antike Kultur und das Christentum*, Darmstadt, Gütersloher Verlagshaus, 1966.
- HALSBERGHE, G. H., *The Cult of Sol invictus*, Leiden, E. J. Brill, 1972.
- HARGIS, J. W., *Against the Christians*, Peter Lang Publishing, Nueva York, 1999. GB 41326
- HOFFMANN, R. J., *Porphyry's "Against the Christians": The literary Remains*, Amherst, Prometheus Books, 1994.
- INGLEBERT, H., *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, París, 1996.
- KERESZTES, P., *Imperial Rome and the christians*, 2 vol. Nueva York-Londres, 1989.
- LABRIOLLE, P. de, *La réaction païenne*, París, 1934.
- LANCON, B., *Rome dans l'antiquité tardive: 312-604*, París, 1995.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- LIEU S. N. C., ed., *The emperor Julian: Panegyric and Polemic*, Liverpool, LUP, 1989?
- LONA, H. E., *Die <Wahre Lehre> des Kelsos*, Herder, Freiburg, 2005.
- MAC MULLEN, R., *Paganism in the roman Empire*, New Haven, CT, YUP, 1981.

- MAC MULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire A. D. 100-400*, New Haven, CT, YUP 1984.
- *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, CT, YUP 1997.
- MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Ed. E. de Boccard, París, 1958<sup>4</sup>.
- MATTINGLY, H., *Christianity in the roman Empire*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1967.
- MOMIGLIANO, A. D., ed., *Paganism and christianity in the fourth Century*, Oxford, OUP, 1963.
- NOCK, A. D., *Early gentile Christianity and its hellenistic Background*, Harper & Row, Nueva York, Evanston, Londres, 1964.
- O'DALY, G., *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien*, 2<sup>a</sup> ed., París, PUF, 1972.
- PHARR, C., ed., *The theodosian Code*, Princeton, NJ, PUP, 1952.
- RICCIOTTI, G., *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milán, Mondadori, 1956.
- ROKEAH, D., *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalén, Magnes Press, 1982.
- SIMON, M., *Verus Israel: Les relations entre chretiens et juifs...*
- SMITH, R., *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres, Routledge, 1995.
- SORDI, M., *The christian and the roman Empire*, Londres, 1994.
- VERA, D., *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Giardini editori, Pisa, 1981.
- VOGT, J., *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig, J. C. Heinrichs, 1939.
- WILKEN, R. L., *The Christians as the Romans saw them*, New Haven, CT, Yale University 1984.

#### ARTÍCULOS DE REVISTAS:

- ADLER, M. A., «The Emperor Julian and the Jews», *Jewish Quarterly Review*, 5 (1893), pp. 591-651.

- BARNES, T. D., «Legislation against the christians», *Journal of roman Studies*, 58 (1968), pp. 32-50.
- «Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments», *Journal of Theological Studies*, n. s. 24 (1973), pp. 424-442.
- BEATRICE, P. F., «Le Traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question», *Kernos*, 4 (1991), pp. 119-138.
- CROKE, B., «The Era of Porphyry's anti-christian Polemic», *The Journal of religious History*, 13 (1984), pp. 1-14.
- DANIEL, J. L., «Antisemitism in the hellenistic-roman Period», *Journal of biblical Literatur* 98/1 (1979), pp. 45-65.
- DAVIES, P. S., «The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303», *Journal of Theological Studies*, 40/1 (1989), pp. 66-94.
- FREUND, R. A., «Which Christians, Pagans and Jews? Varying Responses to Julian's Attempt to rebuild the Temple in Jerusalem in the fourth Century CE», *Journal of religious Studies*, 18 (1992), pp. 67-93.
- GAGER, J. G., «The Dialogue of Paganism with Judaism: Bar Cochba to Julian», *Hebrew Union College Annual*, 44 (1973), pp. 89-118.
- LEWY, Y., «Julian the Apostate and the Rebuilding of the Temple», en *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Archaeologie, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, vol III, pp. 70-96, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1983.
- McCARTNEY, D. G., «Literal and allegorical Interpretation in Origen's *Contra Celsum*», *Westminster theological Journal*, 48 (1986), pp. 281-301.
- McGOWAN, A., «Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the second Century», *Journal of early christian Studies* 2/3 (1994), pp. 413-442.
- ROKEAH, D., «The Jews in the pagan-christian polemic from its Beginnings to the Emperor Julian», *Immanuel* 2 (1973), pp. 61-67.
- STÖTZEL, A., «Warum Christus so spät erschien- die apologetische Argumentation des frühen Christentums», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92/2-3 (1981), pp. 147-160.
- WATSON, G., «Celsus and the philosophical Opposition to Christianity», *Irish theological Quarterly* 58/3 (1992), pp. 165-179.

*ABREVIATURAS:*

- BCG    Biblioteca clásica Gredos.  
CSEL   *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*  
HUP    Harvard University Press.  
PG      Patrística griega.  
PL      Patrística latina.  
RE      *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)



- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, *“Primalidades” de la amistad “de amor”* (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)